



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA-PPGFIL

RENAN SANTOS DOS SANTOS

SAPIENTIA ET BEATITUDO:

O humano como *imago Dei* em Santo Agostinho.

Belém-Pará - 2023

RENAN SANTOS DOS SANTOS.

SAPIENTIA ET BEATITUDO:

O humano como *imago Dei* em Santo Agostinho.

Texto dissertativo apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Pará, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Trabalho realizado sob orientação do Prof. Dr. Pedro Calixto-UFJF e do Prof. Dr. Ernani Chaves- UFPA.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas.

Linha de Pesquisa: Estética, Ética e Filosofia Política.

Belém - Pará - 2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

D722s dos Santos, Renan Santos.
Sapientia et Beatitudo : O humano como imago Dei em
Santo Agostinho. / Renan Santos dos Santos. — 2023.
62 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves
Coorientador(a): Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, , Belém, 2023.

1. Agostinho . 2. Teoria dos afetos . 3. Vontade . 4.
Livrearbítrio . 5. Desejo. I. Título.

CDD 100

Aprovada em _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr.- Pedro Calixto UFJF – Co-orientador.

Prof. Dr.- Ernani Pinheiro Chaves UFPA - Orientador.

Prof. Dr. - Humberto Araújo Quaglio de Souza UFJF – Membro Externo.

Prof. Dr. – Jorge Alberto Ramos Sarmiento. UFPA – Membro Interno.

Prof.^a. Dra. - Jovelina Maria Ramos de Sousa. UFPA – Suplente.

Como presente para minha doce filha
Beatriz Chagas Santos e como expressão
do meu amor à Blenda Chagas escrevo
este simplório trabalho dissertativo como
caminho a ser trilhado para que minha
semente um dia encontre os seus pais na
glória da felicidade eterna.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, quero agradecer a Deus, agente criador da ordem existente no mundo e verdadeiro autor da felicidade humana. A meus pais, Ana Regina Pinto dos Santos e *in memoriam* Rui Gomes Santos, que, com amor fraternal, proporcionaram minha educação. Assim como *in memoriam* de minha esposa Blenda Chagas da Silva Rodrigues Ferreira que, enquanto presente neste mundo, jamais cessou de lograr incentivos para que eu atingisse uma realização pessoal, ao meu irmão e minha filha, pelo apoio nos momentos de tribulação que, com imensa amabilidade, proporcionaram paz. Aos meus queridos amigos, pelo incentivo, apoio e orações com as quais torceram por mim desde o processo seletivo até o processo de elaboração deste trabalho. Aos professores Dr. Ernani Chaves e Pedro Calixto pela orientação, paciência e incentivos constantes expressos em simpatia e simplicidade com que me trataram, além dos sábios ensinamentos.

RESUMO: O tema da felicidade já havia sido abordado pelos filósofos antigos, mas no novo mundo cristão que surgia, devemos atentar para as peculiaridades, pois, na Idade Média, possuía-se dois vocábulos para designar a palavra felicidade, uma destas expressões era o vocábulo *felicitas* que indicava prosperidade e fecundidade e o outro termo era o vocábulo *beatitudo* que implicava na bem-aventurança, na posse do verdadeiro absoluto, representando uma espécie de felicidade “eterna”, ou “última”, ou “final”, assumindo a ideia de “perfeição” – a igreja apropriou-se do vocábulo de origem grega *makaríá, eudaimonia* e se concretizou na *beatitudo* (felicidade), dando-lhe um além do religioso que lhe era próprio, um sentido além disso cristão, por pensar o fim último da felicidade como comunhão (união íntima) com um Deus pensado agora como dom e, conseqüentemente, concebido agora como plenitude da bondade. Defenderemos que, de acordo com Agostinho, a felicidade implica em comunhão com aquilo que se deseja enquanto bem para si e para os outros, de modo que o indivíduo se afasta da miséria, pois, como poderia ser feliz aquele que vive diante daquilo que é temporalmente irrealizável para o outro e para si, por si mesmo, o homem sábio é aquele que reconhece sua natural debilidade, de sua fraqueza. Porém, o distúrbio da ordem original nos conduz a viver diante do irrealizável, visto que sua vontade se dirige apenas as coisas impossíveis e incompatíveis com a sua natureza. Esta é a posição defendida pelo jovem Agostinho. Por conseguinte, neste trabalho buscaremos apresentar todo este itinerário do humano para a felicidade destacando o papel que a sabedoria desempenha na configuração do homem como imagem de Deus na trajetória do pensamento agostiniano.

Palavras-chave: Agostinho, Beatitude, Sabedoria, Felicidade, Mal, Pecado, Ordem.

ABSTRACT: The theme of happiness had already been treated by ancient philosophers. But in the new Christian world that theme emerged with difference and peculiarities. We must pay attention to the peculiarities that in the Middle Ages, in latin language, will be designated by two words for happiness, that is: one of this expression was the word *felicitas*, what indicate prosperity and fecundity. And the other term was the word *beatitudo*, that implied the possession of the absolute true, representing a a of kind the “eternal”, or “ultimate”, or “final” happiness. What assume the idea of “perfection” – the church appropriated the word of greek origin *makaríá, eudaimonia* and materialized in *beatitudo* (happiness), giving it a meaning beyond the religious that was proper to it, a meaning that was beyond Christian think. But by thinking of the ultimate end of happiness as communion (intimate union) with a God, that new thought of as a gift and, consequently, now conceived as the fullness of goodness. We will defend that, according to Augustine, happiness implies a communion with what one desires as good for oneself and for others. So the individual moves away from misery, because, how could he be happy who lives in the face of what is temporally is unrealizable. For the other and for himself, by himself, the wise man is that one who recognizes his natural weakness, of his weakness. However, the disturbance of the original order leads us to live in the face of the unrealizable, since its will is directed

only at things that are impossible and incompatible with its nature. This is the position that defende the young Augustine. Therefore, in this work we will seek to present this whole journey of the human towards happiness, the role that wisdom plays in the configuration of man as an image of God in the trajectory of Augustinian thought.

Keywords: Augustine, Beatitude, Wisdom, Happiness, Evil, Sin, Order.

Sumário

SAPIENTIA ET BEATITUDO:

O HUMANO COMO *IMAGO DEI* EM SANTO AGOSTINHO.

| | |
|--|-----------|
| Introdução..... | 10 |
| I - O Pecado Original no pensamento agostiniano..... | 13 |
| 1.1. A condição originária do humano na perspectiva agostiniana do pecado original..... | 13 |
| 1.2. O desvio do primeiro homem..... | 18 |
| 1.3. Desejo, corpo e interioridade no pensamento agostiniano..... | 20 |
| II- Memória e temporalidade como ferramenta de interioridade no pensamento Agostiniano..... | 26 |
| 2.1.O movimento da memória..... | 27 |
| 2.2.O tempo e suas dimensões..... | 29 |
| III- Paixões como Má vontade..... | 31 |
| 3.1. O que ocorre quando o homem se desvia do seu fim..... | 31 |
| 3.2. Paixões como Vontade..... | 33 |
| 3.3. Vontade e Livre Arbítrio..... | 35 |
| 3.4. Vontade e Corpo..... | 39 |
| IV- Liberdade, Graça e Livre Arbítrio..... | 43 |
| 4.1. Vontade e Memória..... | 44 |
| 4.2. Vontade e Sabedoria..... | 46 |
| V – Da Terra ao Céu e a Ascese do Homem para a Beatitude..... | 49 |
| 5.1O Lugar Natural de Todas as Coisas..... | 49 |
| 5.2A Vontade na Relação com a <i>Caritas, dilectio, et appetitus</i> | 52 |
| 5.1. <i>Frux versus Nequitia</i> | 56 |
| 5.2. <i>Sapientia et beatitudo</i> | 57 |

| | |
|--------------------------------------|-----------|
| Referência bibliográfica..... | 60 |
|--------------------------------------|-----------|

Introdução

A nossa dissertação que apresenta como tema *sapientia et beatitudo* tem como primeiro objetivo demonstrar que a felicidade que já havia sido tratada pelos filósofos antigos e nunca abandonada pelos filósofos medievais, modernos e contemporâneos, se apresenta no mundo cristão com algumas peculiaridades ao ponto de podermos realizar a reflexão sobre a possibilidade de refletirmos sobre uma verdadeira conversão do termo *eudaimonia* em *felicitas* e *beatitudo*. Agostinho. Assim, tentaremos mostrar no desenvolvimento deste trabalho que nosso autor se apropria do conceito de bem-aventurança muito difuso na época, mas tratado sem mobilizar a relação entre o eterno e temporal. Agostinho, o doutor da graça, afirma que o ser humano seria condenado a viver infeliz ou, então, teria como finalidade última a comunhão ou união íntima com a divindade, a eternidade, isto é, como condição de realização do ser que tanto deseja.

O bispo de Hipona insiste que a condição humana tal qual ela se realiza temporalmente, devido ao caráter efêmero do tempo, é incapaz de se realizar. *Em outras palavras, compreender nossa incapacidade de atingir o que poderíamos chamar de felicidade (Felicitas), a tal ponto que a sabedoria teria como função de compreender a impossibilidade, a debilidade humana ou ainda a incapacidade de atingir a bem-aventurança por si mesma.*

Se estamos interpretando corretamente, a partir das ideias agostinianas, estamos diante de um grande problema movidos, presentemente, por um desejo infinito de sermos felizes ao qual não podemos fugir, pois a felicidade é universal, como já dito por Platão, Aristóteles e outros pensadores da época, mas, por outro lado, como demonstraremos nesta investigação, somos investidos de uma incapacidade de, por nós próprios, atingi-la. Neste trabalho não trataremos a felicidade em si mesma em caráter exclusivo, pois nosso intento é demonstrar o quanto neste movimento do humano rumo à felicidade se destaca o papel da sabedoria, não concebida como nosso mérito ou propriedade, mas como graça desempenhada na configuração do homem como imagem com Deus e na concepção purificada da divindade como dom e perseverança. Não nos esqueçamos, é claro, de que,

no pensamento agostiniano, esta sabedoria que se exerce na busca pela felicidade é, ela própria, uma graça, visto que Deus é dom e enquanto dom ele se dá.

Para desenvolver este tema, propomos abordá-lo em três momentos: o primeiro aborda o pecado original. No entanto, é preciso deixar claro que este conceito, quando mal compreendido, é bastante problemático. Dito isso, é possível salientar que ele pode ser apreendido como produto da vontade humana segundo as ideias agostinianas. Mas o pecado original pode também, em uma segunda instância, e isto tentaremos mostrar ao longo desta dissertação, ser compreendido como condição originária do humano numa perspectiva de compreender a situação na qual nós vivemos numa realidade pós-lapsária e este mal ou tendência ao mal que nos habita. Assim, veremos que o desvio do primeiro homem é o desvio do humano na sua integralidade. Naturalmente, no decorrer do processo de estudo, abordaremos temáticas filosóficas como o desejo, a corporeidade e a interioridade, no entanto, acima de tudo, os problemas relativos à memória e à temporalidade como instrumentos dessa mesma interioridade. Tal movimento culmina no conceito muito bem elaborado de memória tal qual apresentada brilhantemente por agostinho nas *Confissões*.

Na segunda parte, buscaremos nos dedicarmos à investigação acerca do conceito de paixões e vontade, haja vista que, apesar de sabermos que a vontade é boa, não podemos nos esquecer de que a vontade enquanto si mesma pode ser habitada por paixões. Logo, no segundo capítulo, abordaremos a relação da vontade com a razão; uma vontade que pode ser dividida ou dissipada para ser envolvida em uma multiplicidade que a faria repousar em uma contradição. Mas, como a vontade é sempre habitada pela memória, não há como negar que a felicidade se constitui como *imemorial*, isto é, algo de tão primitivo no humano quanto ele próprio, algo marcado definitivamente em sua essência e em seus movimentos vitais e, como tal, nunca poderá ser abdicado.

Por fim, no terceiro capítulo, abordaremos vários conceitos fundamentais do pensamento agostiniano que são de origem antropológica e que possuem relação com aspectos teológicos, como exemplo trataremos do termo *caritas* que, em linhas gerais, é traduzido pela palavra amor. No entanto, é preciso salientar que este termo adquire peculiaridades de suma importância nas ideias defendidas pelo doutor da graça, pois, o amor é propriamente, segundo Agostinho, a definição cristã de Deus, tal qual é apresentada nos escritos do evangelista João, “Deus é amor e quem permanece no amor, permanece em Deus.” (1 João 4, 8). Vale ressaltar, ainda, que, por Deus ser amor, ele é também dom e sacrifício. Em paralelo, cabe citar a *dilectio*, outro conceito trabalhado em nosso terceiro

capítulo, apresenta a ideia de um movimento vital sem o qual o homem perderia seu sentido no que tange o problema da relação da vontade com os desejos. Pois, a questão do *apetitus*, da concupiscência, deve ser muito consciente em nossas ações para que não venha a se configurar como um desdobramento da má vontade, vale ressaltar que este desejo, *apetitus*, só se realiza na *sapientia* que se manifesta no *frux* e, por conseguinte, a sua negação emerge como aporia expressa na *nequitia*.

I – PARTE:

O PECADO ORIGINAL NO PENSAMENTO AGOSTINIANO

É amplamente difundida a importância que os escritos agostinianos possuem para com a expansão das doutrinas cristãs durante os séculos IV d.C. e V d.C. e, por conseguinte, para a posteridade – a construção de seus sistemas filosóficos serviram de argumentos para a defesa do pensamento do que se pode pensar como propriamente cristão. Dentre as diversas produções do filósofo africano em questão, destaca-se um dos problemas de maior repercussão enfrentado pelo pensamento agostiniano que tem Deus como Bem supremo: versar sobre a questão da origem do mal em si e, sobretudo, moral – a temática dará origem às teorias morais defendidas pelo bispo de Hipona. No entanto, para melhor compreendermos a questão posta acima, faz-se necessário entender o ponto fulcral desta aporia, qual seja: a primeira ação moral transgressora, que chamamos também de *peccatum original*, isto é, o pecado original. Entende-se por pecado o ato de subversão ou corrupção da ordem natural humana que é expresso em um equilíbrio racional. Por conseguinte, o pecado é uma falta contra a verdade, a razão e a reta consciência. É possível identificar a concepção de Agostinho em várias de suas obras, dentre elas está:

O pecado do homem é desordem e maldade[...]” ou ainda (conf. 2.5.10): “Mas se desejamos todos esses bens imoderadamente e por eles mesmos, bens inferiores que são, e abandonamos os superiores como és tu, Senhor nosso Deus, a tua verdade e tua lei, então cometemos pecado.¹

A ideia expressa pelo pecado primeiro desenvolvida pelo pensamento cristão, mas, especificamente, aquele desenvolvido por Agostinho merece pelo menos dois destaques aqui evidenciados em nosso inquérito, a saber, o tipo de ato que é reverberado em cada homem e o fundamento da razão de ser da condição mortal humana.

II.2 – A condição originária do humano na perspectiva agostiniana do pecado original.

¹ Agostinho, *Epistola ad Simplicianum*. 1.2.18, *ibidem*.

A falha do primeiro homem dar-se-á em momento em que ele mesmo encontrava-se em pleno gozo da liberdade, portanto uma liberdade total. Existem, desse modo, no argumento agostiniano, dois momentos nos quais o homem está inserido: uma condição natural da qual ele chama de antes da queda ou pré-lapsária, em que o humano estaria vinculado a sua condição originária e outra a que denomina de pós-queda ou pós-lapsária, ao qual estaria distante da sua condição de origem, por conseguinte, a queda refere-se ao estado idílico original a que o primeiro homem estava inserido. É tácito afirmar que na condição pré-lapsária, o homem dispõe de todos os recursos necessários para evitar o mal e ainda é incitado ao bem por meio de uma boa e justa vontade, a vontade original é, portanto, caracterizada por uma espontaneidade natural para bem assim como para a obediência à perfeição ordenadora do mundo expressa por uma consciência suprema capaz de dar origem a tudo que conhecemos. O homem primeiro é capaz de realizar aquilo que tiver desejo, pois a vontade que o conduz não possui disposição para ir além do poder de sua liberdade, assim a vontade original está atrelada a capacidade real de unir-se ao bem incorruptível.

No princípio, o homem não conhece o mal, morte, a tristeza ou o medo, mas apenas ouviu o seu nome, pois essas limitações não são conhecidas por ele – a figura mítica do fruto proibido expressos pelos textos bíblicos também não esboça perigo ao homem original, pois ela mesma não exerce desejo concupiscente a ele, o homem goza de uma tranquilidade perfeita a salvo do pecado sem experienciar conflitos internos em sua natureza. Apesar do primeiro homem não possuir disposição para o pecado ou ter uma falsa consciência, afinal de contas, a condição do pecado não é natural ao humano, isto é, não há razão ontológica no homem para não pecar e esta condição original teria sido atribuída pela consciência ordenadora, a saber, Deus². Desse modo, é possível perceber que o livre-arbítrio não é o fundamento da permanência do bem no homem, ainda que seja de grande valor sua utilização, apesar de parecer contraditória a afirmação, por conseguinte, para identificar o elemento determinante do pecado primeiro caberá em nossa investigação demasiada cautela para operar uma construção arqueológica da produção literária agostiniana capaz de identificar onde se encontra seu pensamento e extrair os aspectos filosóficos que desejamos examinar, pois é o que nos interessam e evitar ao máximo possível os aspectos teológicos que não são

² A figura de Deus é descrita pelo pensamento agostiniano como elemento primordial, razão ordenadora, princípio constitutivo de tudo o que existe, o logos. (conf. 7.9.13)

nosso intento, mas que compreendemos ser da postura do bispo de Hipona fazer uso de alguns termos ou exemplos para explicitar as abstrações da razão.

“Surge agora uma questão de não pequena importância que vamos enfocar e resolver, mas com a ajuda de Deus, em cujas mãos estamos nós e nossas palavras. Com relação a este dom da perseverança final no bem, perguntamos o que pensamos sobre o primeiro ser humano, o qual certamente foi criado sem pecado e na retidão. Eu não digo: se não perseverou no bem, como se pode dizer que esteve sem pecado, ao faltar-lhe este dom de Deus tão necessário? Respondo a esta pergunta facilmente. Não perseverou até o fim, porque não teve perseverança naquele bem que incluía a isenção de pecado. Começou a ter pecado desde o momento em que caiu. E se começou, antes de começar, não tinha pecado. Uma coisa é não ter pecado, e outra é não permanecer na retidão que supõe ausência de pecado. Pelo fato de não se dizer que nunca teve pecado, mas dizer-se que não permaneceu sem pecado, fica demonstrado claramente que esteve sem pecado, e lamentamos não ter permanecido neste estado.”³

O primeiro ser humano não goza de perfeição absoluta em sua constituição, mas estava próximo da inteligência criadora e dessa recebia o auxílio que emanava de sua constituição superior, no entanto, o humano não estava preso a ela, uma vez que poderia ele, a qualquer momento de seu querer, renunciar a este auxílio que lhe foi oferecido pelo simples uso de sua liberdade que, como já dito, era no início de sua constituição absoluta. É necessário, pois, caracterizar essa ajuda, haja vista que ela se manifesta, de acordo com Agostinho, de duas espécies, a saber: uma é do gênero do qual não se faz coisa alguma sem que a vontade do querer possa a conduzir e estabelecer sua intenção; e a outra é o auxílio com a qual se faz alguma coisa – assim estabelece-se a distinção sobre o poder não pecar e o não poder pecar. O auxílio que o primeiro homem possuía não se constituía como determinação, mas como possibilidade, haja vista que possui o poder de não pecar, *non peccare*.

“Um é o auxílio sem o qual não se pratica alguma obra, e outro o auxílio com o qual se faz alguma coisa. Exemplificando: não podemos viver sem alimento; mas, mesmo tendo-o, não é suficiente para que continue vivendo quem se empenha em morrer. Portanto, a ajuda do alimento é indispensável para viver, mas não faz com que vivamos. Mas quando o homem alcançar a felicidade, da qual agora não goza, imediatamente será feliz. A ajuda, portanto, é não somente uma condição sem a qual não se faz algo, mas também com a qual se faz aquilo para o qual é dada. Assim, esta ajuda é para se fazer e sem a qual não se faz. É o caso da felicidade: se lhe for concedida, torna-se feliz imediatamente, e se nunca lhe for concedida, nunca será feliz.

³ Agostinho, *A Graça II*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Edição Paulus, 1999. (Patrística, vol. 13), p. 59-60.

O alimento, porém, não faz com que o homem viva, mas sem ele não pode viver.⁴

O pensamento agostiniano busca demonstrar que a ajuda que o homem original possui é como uma ferramenta essencial para atingir determinado fim, porém não determinante, pois assim como o alimento ajuda a viver, mas não é suficiente para quem se empenha em morrer, o auxílio concedido originariamente será salutar para não pecar, entretanto isso não impedirá que o humano, quando for de sua vontade, concretize o ato transgressor contra o equilíbrio de sua própria natureza primária. Surge aqui um conceito que irá se desenvolver no pensamento ético do autor caracterizado como auxílio da inteligência criadora em direção ao humano como criatura, a graça. Assim a construção do problema do mal na condição originária será apresentado a partir de uma íntima relação entre três elementos que se apresentaram de suma importância neste início de abordagem: o livre-arbítrio, a vontade e a graça – a graça era concedida ao livre arbítrio para que a vontade pudesse manifestar-se boa e na efetivação da união desses elementos ratificar a proposição *non peccare* como apresentada anteriormente. A psicologia da vontade⁵, que aqui estamos apresentando, expõe que mesmo no homem original já havia uma descontinuidade na relação do humano com Deus e isso é parte constitutiva da ontologia do homem constituída como imperfeita e que é manifesta por meio de uma vontade que quer a si mesma e uma vontade determinada objetivamente por uma racionalidade suprema, “Pois, o querer ou não querer depende da vontade do que quer ou não quer, mas não impede a ação da vontade divina nem supera seu poder. Mesmo aqueles que fazem o que ele não quer, ele faz com que façam o que ele quer”.⁶

“Desse modo, tinha duas vontades, uma antiga, outra nova; uma carnal, outra espiritual, que se combatiam mutuamente; essa rivalidade me dilacera o espírito. Portanto, eu compreendia por 16etermina1616 própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprova.”⁷

Em suma, há um aspecto da vontade tomada sob a perspectiva racional que impulsiona o homem para buscar a ordem e a retidão no intuito de preservar a si

⁴ Agostinho, *A Graça*, II. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Edição Paulus, 1999. (Patrística, vol. 13), p. 60.

⁵ Maurice Blondel, também conhecido como o filósofo da ação, escreveu vários textos abordando o problema da ação do indivíduo e sua relação com a graça divina. Os escritos de Blondel influenciaram a teologia contemporânea e também o concílio Vaticano II.

⁶ Agostinho, *A Graça II*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Edição Paulus, 1999. (Patrística, vol. 13), p. 69.

⁷ Agostinho. *Confissões*. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo, ed. Paulus. 1984. p. 211.

mesmo, unindo-se assim ao princípio gerador do mundo. Desse modo, se o homem deverá buscar a preservação de si a partir da unidade com Deus que se manifesta pela inteligência suprema que imprime ordem e equilíbrio a tudo que conhecemos, surge uma pergunta no mínimo emblemática, a saber: como se dá o primeiro pecado?

“Essa divisão se produzia contra minha vontade, embora isso não demonstrasse a existência em mim de outra alma, e sim o castigo da minha própria alma. **Não era eu que praticava a ação, mas o pecado que habitava em mim**, punição de um pecado livremente cometido enquanto filho de Adão”⁸

Não há uma causa necessariamente eficiente para a vontade má que tenha impulsionado o pecado, mas sim uma causa deficiente que expõe o caráter também deficiente, intrínseco, contido na imperfeição do homem que necessitava da *adiutorium* divina para permanecer sem pecado. Agostinho, buscando conciliar seu pensamento filosófico moral às suas concepções cristãs contidas nas escrituras bíblicas, expressa a ideia de que o *primer peccatum* embora seja moralmente atribuído ao primeiro homem em toda sua consequência, admite que ele teria sido sugerido ao humano. Agostinho aponta, então, que não há um agente metafísico que conduz o humano ao pecado: o Bem é predominante. **Consequentemente, se escolha há, e ela há de ser, o humano nunca a realiza senão enquanto uma escolha entre o bem e o mal, mas, o poder escolher entre o bem e o mal, é concebido por Agostinho como um bem superior. Assim sendo, o ato de escolher está sempre pré-determinado enquanto bom: seja ele em direção ao superior, seja ele em direção ao inferior mesmo sendo em razão de se auto deixarmos seduzir** – tal sedução pela possibilidade livre do desordenamento das paixões como livre possibilidade da imperfeição com a qual o homem, apesar de bom, deveria livremente se dirigir, não se impõe como pré-determinação.

Creatio ex nihilo, criado do nada, o homem é assim constituído e se assim não fosse, o homem seria de fato igual ao próprio Deus⁹. Do ponto de vista individual, o processo de transgressão da ordem originária da qual o homem primeiro estava inserido, não vem de uma única ocorrência, mas de sucessão de abordagens psicológicas em relação aos componentes de sua apropriação da identidade moral. Dessa feita, o pecado tem início em certo sentido somente na

⁸ Agostinho, *Confissões*, 8.10.22; ibidem, p. 221.

⁹ A figura mítica do anjo caído representa não um agente metafísico do mal diante do primeiro homem, mas tão somente aquele que teria sugerido a ação ou a possibilidade do ato transgressor relativo à ordem da razão apresentando o deleite dos bens inferiores.

“*suggestio diaboli*”, esse processo utilizado pelo bispo de Hipona apresenta os estágios psicológicos da falha moral cometida pelo humano, qual seja, a sugestão, o deleite e o consentimento.

Embora o desejo ocupe um papel relevante na construção desta ideia do primeiro pecado, ele não **prescreve** com determinação este ato transgressor inicial em que há uma diferença entre ação proveniente da *cupiditas* em relação a *18etermin* (soberba) de si mesmo na qual o orgulho será visto como aspecto do amor **próprio que se apropria indevidamente daquilo que lhe fora um dom e** que levará ao desprezo completo da bondade e inteligência criadora.

I.2 – O desvio do primeiro homem.

Na construção alegórica bíblica, Adão é o primeiro homem que tomado pelo orgulho desordenado de si, *18etermin*, exclui-se da ordem originária que separando a consciência de si mesmo acaba por rejeitar as coisas superiores lançando-se para as coisas inferiores pervertidas dos aspectos sensíveis. A *18etermin* passa, então, a ser vista como *Magnum delictum, caput et causa omnium delic totum* (grande transgressão, a cabeça e a causa de todos os pecados).

O princípio de todo o pecado é o orgulho”. E para não o menosprezares, como se fosse leve, se diz: “O início do orgulho num homem é renegar a Deus” (Eclo 10,15.14). Não é leve este vício, meus irmãos. A humildade cristã reprova tal vício, em pessoas que aparentam grandeza. Por causa da soberba desdenham submeter o pescoço ao jugo de Cristo e ficam mais amarradas sob o jugo do pecado. Não conseguem se livrar de servir; de fato, não querem servir, mas servir lhes convém. Recusando servir, nada obtêm senão deixar de servir a um bom senhor. Não se livram absolutamente de servir, porque se não querem servir a caridade, são forçados a servir a iniquidade. Deste vício, cabeça de todos os vícios, porque dele nascem os demais, provém a apostasia em relação a Deus. A alma mergulha nas trevas e usando mal o livre-arbítrio, comete também os outros pecados.¹⁰

Desse modo, o desvio primeiro fere a ordem da criação pela qual o homem havia sido inserido por Deus. Essa ordem universal era dotada de beleza e proporção segundo a vontade criadora que permeava de racionalidade sua estrutura, pois, no processo de criação do mundo, Deus houvera criado somente o bem, o aprazível, o belo,

¹⁰ Agostinho, *Comentário aos Salmos*, 18, 2s, 15. Trad. Monjas beneditinas, Mosteiro de Maria Mãe do Cristo - Caxambu (MG), revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística), p. 109.

o ordenado onde não há espaço para pensar a existência ontológica do mal¹¹: “por isso, antes de perguntar de onde provém o mal, há que investigar qual é a sua natureza. Ora, o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais”¹².

Porém, é somente inevitável pensar a respeito desta temática tão amplamente discutida e debatida por Agostinho, senão no âmbito moral e físico¹³ que rompem a harmonia da experiência de existência dos seres humanos entre si. O homem originário faz parte do processo da ordem das coisas e ocupa um papel importante na mesma em relação consigo mesmo e em relação às demais criaturas, pois somente ao homem foi concedida a capacidade do entendimento que associada à vontade fundamenta, ou seja, a capacidade humana de estabelecer relações com o mundo de modo voluntário.

Evódio: Por serem três as realidades: o ser, o viver e o entender, é verdade que a pedra existe e o animal vive. Contudo, ao que me parece, a pedra não vive. Nem o animal entende. Entretanto, estou certíssimo de que o ser que entende possui também a existência e a vida. Eis a razão por que não hesito em dizer: o ser que possui essas três realidades é melhor do que aquele que não possui senão uma ou duas delas. Porque, com efeito, o ser vivo por certo também existe, mas não se segue daí que entenda. Tal é, como penso, a vida dos animais. Por outro lado, o que existe não possui necessariamente a vida e a inteligência. Posso afirmar, por exemplo, que um cadáver existe. Ninguém, porém, dirá que vive. Ora, o que não vive, muito menos entende. Ag. Então, admitimos que dessas três perfeições faltam duas ao cadáver; uma ao animal; e nenhuma ao homem.¹⁴

Destarte, o homem na orbe da criação destaca-se pelo seu entendimento, já que o próprio Agostinho revela ser a capacidade racional, como já citado revertida sob “aquela natureza que ao mesmo tempo existe, vive e entende, aquela que é a alma racional do homem.”¹⁵ Apesar da razão ter este lugar de destaque dentro da escala hierárquica das criaturas, não podemos nos esquecer da importância que a vontade também exerce neste processo de compreensão acerca do desvio do homem originário, pois, de modo distinto das outras criaturas que possuem movimento determinado na ordem do mundo, inclusive no movimento para Deus, não condiciona o homem da mesma maneira, haja visto que, no homem este movimento é exclusivamente voluntário. Por conseguinte, tem-se na causa do desvio original um fundamento

¹¹ Sobre este tema, ver a obra *Confissões*, onde Agostinho constrói este argumento sobre a impossibilidade da existência ontológica do mal no livro VIII. 10. 23.

¹² *De Natura Boni* 4.

¹³ Assunto tratado em *De Libero Arbitrio*, I.3.6.

¹⁴ Agostinho, *O Livre Arbitrio*, II.3.7. Trad. e org., introdução e notas Nair de Assis Oliveira. Paulus. São Paulo, 1995 (Patrística), p. 81.

¹⁵ *Ibidem*, *O Livre Arbitrio* II.6.13. Trad. e org., introdução e notas Nair de Assis Oliveira. Paulus. São Paulo, 1995 (Patrística), p. 81.

antropológico, mas que, no entanto, não interfere ou ainda não atribui alterações na condição ontológica do humano.

Creio ser também evidente que esse sentido interior não somente sente as impressões que recebe dos cinco sentidos externos, mas percebe igualmente os mesmos sentidos. Se assim não fosse, o animal não se moveria de seu lugar para apoderar-se de algo ou para fugir de alguma coisa. Mas não o sente, de modo a ter conhecimento ordenado à ciência, porque isso é próprio da razão. Contudo, percebe-o suficientemente para se mover. Ora, até isso ultrapassa a simples percepção dos cinco sentidos externos.¹⁶

Os sentidos em si mesmos não são capazes de perceberem a si mesmo e, por conseguinte, não podem ser causa de seu próprio movimento, necessitam eles serem conduzidos ao bem pela vontade livre que no uso do seu entendimento fazem com que o humano tenha a necessidade de realizar a escolha com que concretizem o ato decadente na ordem natural das coisas criadas, ao pecado que por sua vez reside na alma sem causa exterior que o determine. Portanto, mesmo que haja uma alteridade sugestionando os deleites dos bens inferiores, somente a própria alma seria capaz de realizar o movimento em direção aos eles não sendo determinada pela mesma sugestão.

I.3 – Desejo, corpo e interioridade no pensamento agostiniano.

A problemática em torno da compreensão do corpo, sem dúvida alguma, alterou o *modus operandis* da sociedade ao longo dos séculos em relação à compreensão do pecado. Isso se consolidou pois, durante muito tempo, o senso comum via no corpo a condição fragilizada que inclinaria o homem para o pecado, no entanto, tentaremos demonstrar aqui que os pressupostos filosóficos a respeito desta compreensão já existiam mesmo em estado de crisálida na Idade Antiga, pois sob a perspectiva do pensamento agostiniano, sobretudo, no trato da vida particularizada, isto é, a intimidade do funcionamento da *psyqué* vivenciada em sua relação com as necessidades do corpo, já estavam postas entre os helenistas. Dessa forma, poderíamos aludir que as mudanças de comportamento do homem em sociedade ao longo dos séculos corroboram para uma transformação significativa no comportamento humano e que merecem atenção e reflexão para entender a estrutura cognitiva e, por conseguinte, a moralidade desenvolvida pelo indivíduo no interior de uma coletividade. Quando se aborda o tema

¹⁶ *Ibidem*. Trad. e org., introdução e notas Nair de Assis Oliveira. Paulus. São Paulo, 1995 (Patrística), p. 86.

do corpo, devemos lembrar do termo naturalismo e seus desdobramentos, pois deve-se recordar que o termo latino do qual se origina a palavra natureza é *natura, natus*, que indica algo nascido ou engendrado, mas que, no sentido filosófico posterior, traduz-se como *physis* ou *ousia*. A natureza, por sua vez, pode ser tomada em parte: 1) Como algo relativo as características físicas (apetitivo); 2) Como princípio norteador do universo (cognição). Assim sendo, segue-se que todo objeto concreto possui características que lhes são próprias e que está inserido de alguma maneira na estrutura formal do *cosmos*. À vista disso, ocupa um lugar e, com certeza, uma função nele e somente, então, a partir desse ordenamento seria possível a compreensão do desejo destacando o papel e a importância da interioridade para o *locus* que ocupa cada um dos seres humanos na sociedade na qual está inserido.

As ações da natureza devem ser aqui adotadas a partir de sua relação com o corpo. Por corpo entende-se qualquer entidade concreta capaz de mover-se no tempo e no espaço. Agostinho, ao abordar a problemática do corpo, faz uso de dois termos latinos distintos, a saber, *caro* e *corpus*¹⁷: o primeiro tomado como carne; o segundo tomado como estrutura completa da existência concreta humana. Ao abordar a questão do naturalismo, buscar-se-á compreender como a carne exerce uma influência de grande amplitude na estrutura do corpo manifestando a vontade a partir do trato com o seu desejo e, dessa maneira, estabelecendo o papel de atuação da interioridade nessa estrutura complexa que impacta na formação e manutenção da sociedade enquanto estrutura política.

Que o corpo, *caro*, possui necessidades, isto é tácito entre os seres humanos desde os primórdios. Porém, o que não é, formalmente, expresso é a modalidade de como se dá a relação do corpo com a vontade expressa pela *psyqué*. O pensador medieval, Aurélio Agostinho ou simplesmente Agostinho, costumava dizer que a carne é amiga da alma (*De beata vita* 2.7) e é justamente o equilíbrio desta relação entre corpo e alma que a ausência de interioridade¹⁸ pode ocasionar pela ocasião de excessos ou tornar-se fragilizada, alterada ou quiçá corrompida. Como resgatar a harmonia desta relação? Sem dúvida os caminhos são múltiplos, contudo, tomaremos aqui como pano

¹⁷ Destacarei aqui algumas obras do pensamento agostiniano que realizam a abordagem do tratamento do corpo em duas instâncias, *caro* e *corpus*, *A vida Feliz* 2.7.

¹⁸ O conceito de interioridade é riquíssimo de significados no pensamento agostiniano, entretanto, vamos evocar aqui a ideia do eu-mesmo como espaço interior privado que constrói sentido e orienta a vontade para as coisas exteriores que pode ser encontrado na obra *Confissões* X.17.26.

de fundo a trajetória do pensamento agostiniano, como já dito anteriormente, para esboçar um possível caminho a ser seguido e, com isso, não queremos determiná-lo como o melhor ou mais adequado, mas tão somente uma possibilidade.

Desde os pensadores gregos da antiguidade, fala-se na busca de um equilíbrio interno como móvel para ações morais em âmbito coletivo, a saber, Aristóteles com a ideia de prudência, o estoicismo com a impertubabilidade ou ainda o epicurismo com a perspectiva do prazer moderado sob égide da *ataraxia*. Todas estas proposições anteriores irão de alguma forma impactar no pensamento agostiniano, pois este último irá desenvolver a proposta da interioridade como elementos profiláticos capazes de elevar o corpo a uma condição de bem-estar ou como dito na linguagem do filósofo, ao estado “*de beata vita*”, elemento esse que dá nome a uma de suas principais obras.

Agostinho é visto por muitos estudiosos como o fundador da tradição ocidental da interioridade como proposta de olhar para si mesmo. Segue-se daí ele mesmo desenvolver uma palavra para designar este olhar da mente para o interior como ferramenta de identificar as necessidades do corpo e traçar uma análise valorativa da situação: esta palavra ficou conhecida como *soliloquio* (diálogo consigo mesmo). O estudo da interioridade, dessa maneira, assume dimensões como o eu interior que busca sua identidade, o interior que se volta para as ações exteriores e reflete sobre elas e os aspectos exteriores que expressam a própria interioridade. O eu interior como identidade busca de alguma forma afirmar-se a partir dos elementos exteriores e, portanto, das representações imanentes.

Em função da atividade interior em caso de haver ausência da cognição, haverá corrupção na lida com relação às necessidades corpóreas diante de si mesmo e, se submeterem à força das pessoas que passarem mais tempo consigo mesmas, ocorre também a não identificação dos sujeitos com suas atitudes e, como resultado, autorrestrição do livre-arbítrio, em outras palavras, as anormalidades que surgem diante das necessidades biológicas, emergem como produto profundo do desequilíbrio no qual o sujeito é suscetível de negar sua própria ação por não identificar-se com a mesma, assim como apontado pelo bispo de Hipona, a interioridade é o caminho que o eu interior se depara com a verdade de si mesmo para que a realidade externa seja reflexo da realidade interna.

A interioridade por sua vez é um elo de conexão entre as necessidades do corpo e a ordem natural.

Já na música, na geometria, nos movimentos dos astros, nas rígidas regras dos números a ordem domina de tal modo que, se alguém deseja ver a sua fonte e o interior do seu santuário, ou os encontra neles mesmos ou é guiado por eles até lá sem erro algum. Se alguém usar de tais conhecimentos com moderação (pois nada aí se deve temer mais que o excesso), ele irá educar alunos e até mestres em filosofia e se elevará e chegará até onde quiser e conduzirá muitos até aquela Medida suprema além do que não se pode, nem se deve, nem se deseja exigir algo mais¹⁹

A ordem por sua vez é vista por Agostinho de diferentes maneiras e uma delas posta acima reflete o caráter contemplativo da natureza como fundamento para filosofia e ética a partir da existência de um princípio ordenador, no entanto, cabe ao homem como ser que ocupa primazia na escala hierárquica das criaturas²⁰, dar sentido aos bens com os quais se relaciona para determiná-lo bom ou mau.

Assim, quem se serve dessas coisas de modo ordenado mostra que elas são boas, não para si, pois elas não o tornam nem bom nem melhor, mas antes é ele mesmo que as torna melhores. Por isso, ele não as ama até deixar se deixar prender e não faz delas como se fossem membros de sua própria alma - o que seria feito, caso as amasse a ponto de recear que elas, vindo a lhe faltar, lhe fossem como cruéis e dolorosos ferimentos.²¹

A retidão da vida moral fica atrelada ao respeito da ordem natural e isto de maneira alguma deverá implicar uma domínio da vida corpórea, mas a tomada de compreensão das necessidades do corpo que levado aos seus estados de equilíbrio deve antes de mais nada levar a mesma ordem à experiência da vida coletiva com seus pares ou semelhantes, diferente do que proclama o senso comum, o corpo deve ser apreciado e atendido às suas necessidades respeitando seus limites a que dispõe sua natureza e à própria ordem natural, isto é, **o corpo deve ser amado** sob um pressuposto harmonioso que indica o bem-estar da existência e a própria perpetuação da espécie. Agostinho demonstra-se ser herdeiro da tradição clássica de filosofia política, mas enfatiza o aspecto natural ou inerente humano para a vida social, isto é, inerente ao vínculo social, ele está inscrito em sua natureza humana e corpórea. As instituições políticas seriam, portanto, um fator que proporciona o exercício da virtude e promove uma espécie de paz, concórdia e justiça sendo reflexo do equilíbrio interior. Em contrapartida, na

¹⁹ Agostinho, *De Ordine*; in: *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo. Paulus, 2008. (Coleção Patrística; 24) p.125, 126.

²⁰ “Eis o que eu quero te explicar agora: o que põe o homem acima dos animais, seja qual for o nome com que designemos tal faculdade, seja mente ou espírito, ou com mais propriedade um e outro indistintamente”. (*Livre-Arbítrio* 1.8.18. *Ibidem*.)

²¹ Agostinho, *O Livre Arbítrio*, II.3.7. Trad. e org., introdução e notas Nair de Assis Oliveira. Paulus. São Paulo, 1995 (Patrística), p. 66-67.

ausência dessa harmonia interior o homem viveria em uma espécie de caos oposto ao *cosmos*. A ordem do mundo por sua vez depende da organização interna do homem e por isso mesmo deve respeitar aquela ordem natural e seus limites como dito em linhas atrás.

As noções de literatura, de dialética, as diferentes espécies de problemas existentes, todos os conhecimentos que tenho a respeito também existem em minha memória, mas não como simples imagem por ela retida como exclusão da realidade, nem como som agora dissipado, como voz que se fixa nos ouvidos através da impressão que permite ser lembrada como se ainda soasse, embora já não soe; ou como perfume que, ao passar e desvanecer-se nos ares, toca o olfato e transmite seus traços a memória que os reproduz com a lembrança; nem como alimento, que no estomago já não tem sabor e, todavia, através da lembrança, quase se saboreia; nem como acontece a qualquer objeto que o corpo percebe pelo tato e, quando afastado, é ainda guardado na memória. De fato, todas essas realidades não se introduzem na memória. São apenas imagens colhidas com extraordinária rapidez, dispostas como compartimentos, de onde admiravelmente são extraídas pela lembrança.²²

O mundo interior é por sua vez, *res ipsa*, isto é, algo produzido pelo interior enquanto sentido que supera a construção de um “mundo privativo”. Isso fica explícito, pois contém em si a realidade mesma sendo, por consequência, o lugar em que a *anima* encontra a verdade inteligível, há neste aspecto um psicologismo que aponta para uma necessidade constante de o humano voltar para si mesmo no intuito de apreciar a própria ordem da natureza, influencia esta colhida de Plotino que apontava a necessidade de buscar o inteligível em detrimento do sensível, pois para o neoplatônico, aquele que pode fazê-lo siga-a até a sua interioridade.²³ Esta ferramenta que se manifesta a interioridade será percebida em diversas obras de agostinho como por exemplo:

Em seguida aconselhado a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração, conduzido por vós. Pude fazê-lo, porque vos tornaste meu auxílio. Entrei, e , com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito a luz imutável.²⁴

Há, na proposta ética agostiniana, por vezes características ambíguas, que transitam entre um processo de conversão do agir moral diante da coletividade para qual naturalmente tenderia sua composição, mas há também uma espécie de objetivismo que aponta para uma moral absoluta como exposto na última citação, neste marco emerge uma alusão a um elemento noético, conhecimento puro, chamado por Agostinho de Deus que estaria na dianteira regulamentadora do agir, mas que não o faz e permite o

²² Agostinho. *Confissões*, 10.9.16. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo, ed. Paulus. 1984, p. 277.

²³ Plotino. *Tratado das Enéadas*. Tradutor Américo Sommerman. São Paulo. Ed. Polar, 2018, p. 30.

²⁴ Agostinho. *Confissões; Do mestre*. 2.ed. Ed. Abril Cultural. São Paulo, 1980. p. 152.

livre arbítrio, do outro lado as necessidades biológicas do humano e a interioridade promovendo a comunicação entre os polos que se distinguem em hierarquia e que o humano percorre como ordem superior da natureza, de tal modo que o excedendo deve ser evitado, pois entorpece os sentidos e os priva de sua própria percepção causando ao corpo um processo de degeneração e, por conseguinte, posicionando-o distante do equilíbrio que a alma deseja.

O desequilíbrio, por sua vez, destrói a harmonia e mergulha o humano na *estultícia* que o vício carrega, pois a conexão do órgão sensorial com sua função depende, necessariamente, de uma combinação de elementos conectados que afasta o combate, a dualidade, a carência.

A via pelo qual o combate traçado entre os desejos da carne e o controle desses não admite perdão, ou o agente moral sobressai vitorioso ou será esmagado pela desordem que o colocará escravo das necessidades do corpo, não se trata necessariamente de uma escolha, pois o homem condenado por seu desejo seguirá meramente o fluxo de seu instinto; daí perceber-se uma nítida influência da tradição estoica que aponta a felicidade como sendo o equilíbrio e a harmonia da ordem natural e expressam que tal é atingida a partir da interioridade onde a razão em plenitude proporciona ao homem alcançar sua finalidade natural que é ser feliz.

Logo, só me resta concluir: se, de um lado, tudo o que é igual ou superior à mente que exerce seu natural senhorio e acha-se dotada de virtude não pode fazer dela escrava da paixão, por causa da justiça, por outro lado, tudo o que lhe é inferior tampouco pode, por causa dessa mesma inferioridade, como demonstram as contratações precedentes. Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio.²⁵

De chofre, é necessário lembrar que o pensamento agostiniano não irá estigmatizar as paixões por completo, o pensador africano não toma para si em suas ideias o radicalismo estoico, por conseguinte aponta que há paixões saudáveis e que mesmo o homem sábio que pratica a interioridade não se livrará delas havendo sempre possibilidade de retroceder a condição de estultícia. O homem, por sua vez, deverá aprender em sua trajetória existencial que as paixões fazem parte de sua natureza e que

²⁵ Tais fatos precedentes a que a citação faz referência são da obra *O Livre Arbítrio*, ibidem p. 52. “julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente a qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? [...]. Por isso, é necessário, em meu entender, que a mente seja mais poderosa do que a paixão e, pelo mesmo fato, será totalmente justo e correto que a mente domine.” Ver Agostinho, *O Livre Arbítrio*, I, 10, 20. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Editora Paulus, 1995, p. 50.

elas são boas e são benéficas para atingir o estado de harmonia com a qual a felicidade é compatível, a interioridade é um instrumento que possibilita o amadurecimento moral no desenvolvimento da razão que capaz não de tolher sua natureza, mas de compreender o que lhe é salutar e o que a desfigura.

A concepção do bispo de Hipona expressa que o homem não deve buscar a alteração de sua natureza, pois isso seria *per-versão* e lhe traria grande perturbação para a mente. Entretanto, o homem deve sim buscar o entendimento desta mesma natureza para que apreenda a lhe dar com ela e assim concretizar um estado de vivência feliz. O meio pelo qual o homem deve efetivar o aprendizado de sua natureza se faz pelo tratamento da vontade que na ação livre irá se direcionar para a grandeza a que sua razão determina a partir de sua boa vontade que será boa quando não estiver submissa ou presa aos desejos da carne, mas submissa à inteligência enquanto saber que direcioná-lo-á ao seu próprio *télos*.

Assim, cabe à vontade humana a condição de potência da razão, pois ela sendo livre em relação a si mesma por poder dirigir-se para o bem da qual deve abraçar ou ainda direcionar sua força ao mal, que deve evitar, **o mal, por conseguinte, somente assim fica definido porque emerge como elemento destrutivo da condição de homem enquanto carne e desfigura a ordem natural que possui inclinação para expandir-se enquanto criatura** o que é considerado bom por sua vez é deste modo caracterizado por contribuir no processo de expansão da potencialidade humana enquanto ser natural. A razão deve ser seguida não por condição cega, mas por exercer um papel crucial na identificação dos bens relativos aos bens naturais que como mencionado, não devem ser aprisionados e taxados como essencialmente maus, mas por instruir na capacidade de reconhecer a realidade da qual o humano se encontra no instante em que observa a si mesmo para guiar o julgamento do agente moral no caminho da justiça, probidade, isto é retidão a que cabe a interioridade ligar os desejos da carne na construção do corpo saudável, esclarecido e prudente.

II. MEMÓRIA E TEMPORALIDADE COMO FERRAMENTA DE INTERIORIDADE NO PENSAMENTO AGOSTINIANO.

Neste ponto, buscaremos destacar a importância dos conceitos de tempo e memória para o pensamento agostiniano estabelecendo possíveis relações existentes entre estes dois elementos de suma importância na construção do sistema filosófico do autor sobre o mal, o pecado e a desordem.

Destarte, devemos ainda considerar que o estudo das ideias aqui apresentadas não pode ser estudado dissociadas do itinerário da vida regada de conversões experimentadas pelo filósofo Africano que nos conduzirá ao entendimento de sua caminhada que visa buscar e encontrar a verdade identificada com Deus após seu processo de conversão ao cristianismo e por conseguinte reordenamento das paixões.

II.1 – O movimento da memória.

O célebre doutor do pensamento cristão sem dúvida nenhuma demonstra um interesse muito especial pela temática da memória em suas famosas obras *A Trindade* e *As Confissões*: afinal de contas, não é estranho identificar em várias de suas obras, citações a respeito do tema, ainda que, dentre elas, destaca-se o esplendoroso capítulo X da obra, não menos esplendorosa, *As Confissões*. Porém, temos ainda reflexões vitais sobre o assunto em *A Ordem*, *A Trindade*, como dito anteriormente, sem mencionar a *Da Quantidade da Alma* dentre outras inúmeras referências.

No entanto, o que deve saltar o nosso olhar aguçado para a compreensão dos textos agostinianos é o fato de que o tema receba tratamento distinto em períodos igualmente distintos da vida do autor. Em dezembro de 386 d.C., quando Agostinho escreve a obra “*A Ordem*”, pouco antes de seu batismo em vinte e quatro de abril de 387, o filósofo Africano compreende a memória como uma potência da alma sensitiva da qual o **sábio** faz uso para cumprir a obrigação de transmitir a verdade, porém não como instrumento de contemplação.

A alma do sábio – disse ele – purificada pelas virtudes e já unida a Deus, é digna do nome de sábia e não convém chamar de sábia a nenhuma outra parte dela. Contudo, certa sujeira, por assim dizer, e despojos, de que o sábio se purificou retirando-se para dentro de si mesmo, ainda lhe são de utilidade para a alma; ou se se deve falar desta alma na sua totalidade, tais coisas servem e estão sujeitas àquela parte superior da alma que unicamente convém dizer-se sábia. Penso que na parte subalterna reside também a própria memória. 8 O sábio dispõe desta memória dando-lhe ordens e impondo-lhe os objetivos da lei como a um escravo chamado e subjugado para que, enquanto usa destes sentidos em função das coisas que são necessárias não só ao sábio, mas a si mesma, não ouse levantar-se nem ser arrogante contra o

seu senhor, e não use excessiva e imoderadamente das mesmas coisas que lhe são próprias.²⁶

No entanto, cerca de dez anos após ter manifestado esta compreensão sobre o papel a ser desempenhado pela memória, já em 397 d.C., quando redige as “*As Confissões*”, pouco tempo depois de ter sido consagrado sucessor do bispo Valério em Hipona no ano de 395 d.C., Agostinho aponta outro papel a ser desenvolvido pela memória, a saber: de uma consciência de si mesmo, da memória, identificada com alma propriamente humana, tendo a mente (*animus*) como seu grau mais elevado, que contribui para o encontro com o verdadeiro “eu mesmo” e, neste aspecto, emerge um novo problema: pois, agora a memória não é apenas recordação do passado, mais consciência permanente de si mesmo, ainda que mantenha sua função de *palácio do passado*. Agora é também a fonte daquilo que haveria ter tido esquecido, no entanto, o faz enquanto ente ligado a unidade originária.

Nesse sentido, se a memória recorda por meio de imagens passadas e por si mesma e em si mesma, então, como poderia ela lembrar do esquecimento? Mistério! Sobre esse assunto, J. Guitton falará sobre um certo “mistério da memória enquanto pessoa espiritual que constrói sua existência enquanto pessoa no tempo”²⁷. Nesse sentido, é válido ressaltar que a verdade é presença de algo superior que nos transcende na memória e, por consequência, Deus ali está mais presente que eu em mim mesmo. Pois, se não fosse assim estaríamos afirmando que ele seria uma imagem percebida sensitivamente, o que é falso. Mas, também não poderia identificar-se com a alma mesma, pois ela possui vontade própria, ele a transcende. Entretanto, a alma e memória devem ser instrumento para que o humano possa entrar em contato com a semelhança de Deus que há em nós.

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que **habitavas dentro de mim** e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo²⁸

A memória para o então de bispo Hipona vai adquirir uma condição trinitária, pois, para o filósofo as pessoas não amam o que não conhecem e, como vimos anteriormente, vão buscar o conhecimento de si para atingir o conhecimento de Deus e ao construir o conhecimento de si sabem o que desejam e que existem fazendo com que

²⁶ Agostinho. *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística; 24) p.120.

²⁷ GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris, Vrin, 2004. p.250.

²⁸ Agostinho. *Confissões*. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. Paulus. São Paulo, 1984. p. 295.

a ignorância de si mesmo se manifesta no ato do esquecimento de si. Dessa forma, a alma conhecerá a si mesma inclusive quando não estiver pensando sobre si própria e quando pensar em si mesmo estará recordando sua unidade identitária.

A partir do exposto, poderíamos afirmar que, de acordo com o pensamento agostiniano, a memória possui graus expressos em um contexto implícito (ou inconsciente) e outro explícito de si mesmo e dos outros (consciente), nos quais um depende necessariamente do outro, pois não poderíamos falar de uma memória consciente, ou seja, sem antes admitir que há uma memória implícita ou inconsciente e, sobretudo, relacional, ou seja, pela alteridade.

Diante de tal contexto, devemos destacar que o amor pelo conhecimento e o desejo surgem a partir do primeiro do encontro consigo mesmo e com o outro. Devemos notar a istância da ideia agostiniana de que “*Amor pondus meus est.*” (Conf. 13.9.10), minha gravidade me leva, me conduz ao que me é próprio construindo a imagem trinitária da memória no homem que conhece a si mesmo, pensa em relação a si enquanto existência e possui vontade fazendo com que o homem seja capaz de conhecer a verdade, lembrar a verdade e amar a verdade.

II.2 – O tempo e suas dimensões.

O problema do tempo é, sem dúvida, uma aporia cuja explicação não é evidente. Tão grande que se faz necessário estabelecermos aqui uma distinção entre as possíveis abordagens acerca do tempo dentro da concepção do pensamento agostiniano, consideramos que seja o tempo psicológico distinto do tempo físico, o tempo moral e o tempo histórico. Porém, em função do tempo cronológico, o que até parece ser uma evidência, limitarmo-nos a falar do seu aspecto psicológico: somos temporais e o tempo afeta nossas percepções do mundo, nossa inteligência e nossa ação.

Destacaremos aqui três características do tempo no que diz respeito ao seu aspecto psicológico que vão além da ideia de tempo cosmológico, sobretudo, no que tange a sua ideia de seu movimento e, por fim, como processo que estende a compreensão da alma dilatando sua identidade ao personificar os momentos experienciados, este último aproxima-se em grande medida do conceito de memória.

Ao falar sobre o problema do tempo, somos levados a crer previamente que sabemos do que se trata ao recordamos de sua periodização em passado, presente e o futuro, porém ao sermos indagados acerca de uma definição, o problema se apresenta

tanto mais complexo do que parece ao senso comum, porém uma análise mais aguçada poderia nos levar a compreender a uma rejeição sobre a concretude de uma realidade sobre o passado e o futuro, haja vista que, nem passado existe como passado e nem futuro existe como futuro, mas, antes de tudo, ambos existem precisamente no presente a partir do que evoca mente ou memória enquanto exercício presente. Dessa feita, há de se falar em modalidades do tempo presente como *re-presente* (quando se recorda de algo no presente) ou ainda de um *pré-presente* (quando se antecipa algo de modo virtual no presente).

Mas como se pode chamar de longo ou breve àquilo que não existe? O passado não existe mais, o futuro ainda não existe. [...]Portanto, não vamos dizer que o tempo passado foi longo, porque não acharemos o que possa ter sido longo, desde o momento que, uma vez passado, já não existe. Digamos antes que foi longo aquele tempo presente, porque foi longo enquanto presente. Ainda não havia passado ao não existir e, portanto, era uma coisa que podia ser longa. Mas logo que passou, não podia ser longa, porque cessou de existir.²⁹

No que tange ao movimento, seja de corpos celestes, seja dos corpos particulares, identificamos que não é o tempo que está sujeito ao movimento, mas, antes de tudo, ao contrário, ocorre, isto é, é o movimento que está sujeito ao tempo e não o contrário no sentido psicológico; logo, quando se fala que um corpo foi muito rápido ou demasiado devagar estamos a afirmar que o movimento do corpo não perdurou no tempo.

Se um dia consistisse no movimento do sol e na duração desse movimento, não se poderia chamar de dia ao giro do sol que se completasse em uma hora, nem, na hipótese de o sol parar, ao espaço de tempo que ele utiliza hoje para percorrer o circuito habitual de uma a outra manhã. Portanto, não me pergunto mais o que seja o dia, e sim o tempo, este tempo com o qual medimos o movimento de rotação do sol. Assim, poderíamos dizer que tal movimento foi completado em um tempo que é a metade do habitual, se executado em doze horas.³⁰

Por fim, o tempo como extensão da memória dar-se-á pelos registros psíquicos impressos na alma para projetar-se no aferir do tempo, por exemplo, ao afirmar que estamos medindo o som de algo nos referimos sobre a aferição das impressões causadas em nossa psique por este som que passou e que deixou marcas para que a memória pudesse realizar seus desdobramentos.

²⁹ Agostinho. *Confissões*, XI, 15, 18. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. Paulus. São Paulo, 1984. p. 339.

³⁰ Agostinho. *Confissões*, XI, 23, 30. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. Paulus. São Paulo, 1984. p. 348.

É em ti, meu espírito, que eu meço o tempo. Não me perturbes, ou melhor, não te perturbes com o tumulto de tuas impressões. É em ti, repito, que meço os tempos. Meço, enquanto está presente, a impressão que as coisas gravam em ti no momento em que passam, e que permanece mesmo depois de passadas, e não as coisas que passaram para que a impressão se reproduzisse.³¹

III – AS PAIXÕES COMO MÁ VONTADE.

Neste capítulo trataremos do problema das paixões originadas pela vontade deficiente, isto é, uma vontade decadente que ao em vez que intensificar a criatura em sua relação com o Criador, isto é, com o próprio ser (*Esse ipsum*), ainda que não o conduza ao nada, no entanto, o enfraquece.

III.1 - O que ocorre quando o homem se desvia do seu fim.

É preciso afirmar que a compreensão deste problema ocorre numa esfera teleológica, isto é, admite-se aqui que o homem possui um objetivo maior em sua existência ou ainda um caminho a ser trilhado no intuito de realizar a si mesmo e tornar-se completo ou adquirir uma plenitude. Ao partir do ponto da ideia de que o homem possui um fim, devemos identificar qual é este fim e qual seria o itinerário a ser seguido para que o mesmo se adentra sua plenitude, “fizeste-nos senhor para ti e inquieto está nosso coração enquanto não repousa em ti” (conf. I, 1, 1). O pensamento cristão agostiniano tendo recebido influência dos pensadores gregos, especialmente na escola do estoicismo que identifica a beatitude, felicidade, e como caminho da felicidade, sob a perspectiva cristã, a retidão no viver se faz necessário, daí um dos ingredientes para efetivação dessa vida feliz enquanto vida reta se manifeste do bom uso do livre-arbítrio que se concretiza na liberdade efetiva.

O problema da liberdade é um tema de profunda importância para o mundo cristão, pois de algum modo está no alicerce da discussão a respeito do desenvolvimento de uma existência cristã que indica viver com probidade e retidão por parte daquele que se autodenomina cristão. O cristianismo é, dessa forma, um modo de vida que faz com que o humano busque distância de uma vivência desregrada que viole

³¹ Agostinho. *Confissões*, XI, 27, 36. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. Paulus. São Paulo, 1984. p. 353-354.

sua ordem natural³². Ser cristão implica no reconhecimento de que Deus é o princípio e fim de todas as coisas, por conseguinte, admitir a possibilidade de pela graça ter acesso à luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas. Sem essa capacidade, o homem não poderia acolher a revelação de Deus³³. Assim como Aristóteles, Agostinho expõe a ideia de que a ordem pode ser dita de muitas maneiras:

Se fosse dito: ‘Entretanto, não seria difícil nem laborioso para a onipotência de Deus proporcionar a cada uma de suas obras o que lhe convém dentro de sua ordem, de maneira que nenhuma viesse a ser infeliz. Pois sua onipotência não poderia ser incapaz disso nem sua bondade haveria de ser avara desse dom. Responderia a essa objeção: a ordem hierárquica das criaturas desde a mais elevada até a mais ínfima decorre em graus tão bem proporcionados que só a inveja poderia levar a dizer: “Esta realidade não deveria existir assim1. Ou ainda: “Aquela deveria ser de outro modo”. Com efeito, caso se pretendesse que uma criatura se assemelhasse a tal outra que lhe fosse superior, essa já deveria existir e com excelência suficiente para que nada pudesse lhe ser acrescentado por ser perfeita. Então, alguém ao afirmar: ‘Gostaria que esta realidade fosse como aquela outra’, caso pretendesse acrescentar perfeição à criatura superior já perfeita, por aí, seria exagerado e injusto. Ou ainda, se alguém pretender suprimir a realidade mais imperfeita seria mau e iníquo.’³⁴

A ordem está subsumida na liberdade e esta possui dimensões dentro do pensamento agostiniano. Vamos aqui destacar duas, a saber: a dimensão política e a dimensão religiosa que aparecem em várias obras do bispo, entretanto vamos enfatizar nosso estudo em seu tratado sobre o *Livre Arbítrio* destacando o aspecto vital na estrutura da beatitude.

Em suma, a liberdade política é manifestada pela relação do humano com suas paixões, isto é, o aspecto ou efeito moral da liberdade que apresenta um contraste entre um amor que liberta (*amor libertatis*) e o desejo de dominar (*cupiditas dominationis*), desse modo, a consequência da liberdade política permite ao cidadão aspirar a felicidade temporal em proveito próprio³⁵ podendo haver um desdobramento quando há o desejo de impor dominação sobre a liberdade de outras sociedades.

³² Refletindo a respeito da ideia de ordem, Agostinho nos diálogos de Cassiciaco escreve a obra a *Ordem* e nesta podemos identificar influências do pensamento clássico a exemplo do *Timeo* 30a, *Metafísica* 1003 b 5.

³³ A capacidade humana para o conhecimento de Deus se dá pelo fato do humano ser criado à imagem e semelhança de Deus como expresso na primeira sessão do *Catecismo da Igreja Católica* e no livro Gn1,27.

³⁴ Agostinho. *Livre Arbítrio*. Tradutora Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Paulus. 1995. (Patrística) III, 9, 24, p.122.

³⁵ Sobre o assunto ver *Cidade de Deus* 5.12.

III.2 - Paixões como vontade.

A definição do termo paixão não é uma tarefa nada fácil ou cômoda. Nesse sentido, nosso intuito neste breve tópico não seria de definir um conceito tão amplamente trabalhado no aspecto ético político ao longo da história humana do pensamento racional ocidental, mas de tão somente apresentar uma maneira de compreender o problema afim de sermos capazes de realizar conexões entre o termo paixão e a liberdade, a vontade, o desejo entre outros.

Agostinho antecipa uma definição dada por Kant sobre a paixão: “[...] exclui o domínio de si mesmo, impede ou impossibilita que a vontade se determine com base em princípios” (*Crítica. do Juízo*, § 29). Assim, devemos compreender que a paixão não é mera emoção imediata, mas que há nela uma lógica de funcionamento que possibilita o movimento da alma em direção àquilo que se deseja. Apesar de termos tomado a definição kantiana para o problema da paixão, deve-se ressaltar que nossa investigação é bem anterior ao período da modernidade e tem seu início na antiguidade, com ênfase nos seus desdobramentos do período medievalista da patrística. De tal forma, devemos lembrar que os gregos, em especial os estoicos, não possuíam em seu vocábulo específico uma palavra para explicitar a ideia de um impulso ou movimento da alma como o termo paixão é utilizado hoje, isto é, o termo paixão era tratado de maneira genérica, entretanto, não podemos deixar de dar atenção a recepção grega da ideia de impulso como movimento da alma dotada de consentimento expreso enquanto atividade mental que manifesta inclinações virtuosas ou viciosas.

De acordo com Pierre-François Moreau, os gregos não analisaram as paixões em si mesmas, enquanto natureza ontológica, mas suas investigações se desdobravam na busca de compreender como são suscitadas no sujeito e sua relação com as ações voluntárias ou involuntárias. Escreve Moreau: “as paixões não são de modo algum consideradas por si mesmas e em si mesmas, mas se inserem numa estratégia mais vasta de horizontes no sentido de buscar conhecer, para daí organizar ou ordenar a natureza humana (Platão), persuadir, no caso da retórica aristotélica, emocionar como propõe Horácio ou curar, como se evidencia no paradigma estoico. Essas são as perspectivas do debate das paixões na tradição antiga e tardo antiga.”³⁶

O estoicismo, interfere na acepção de todos que viram após a ideia apresentada por eles sobre a paixão e daí ser necessário compreender este termo. De acordo com os estoicos, há no mundo uma ordem cósmica que é identificada como uma razão universal da qual o humano enquanto razão individual deve seguir para atingir a

³⁶ SILVA, N. C. B. da. *As Paixões da alma e as vicissitudes do desejo em santo Agostinho*. Ed. CRV. Curitiba, 2018, p. 35.

vida feliz, o sábio por sua vez deve procurar erradicar as paixões que pervertem a ordem natural a fim de atingir a imperturbabilidade, assim o mesmo sábio chegará a uma condição em que deve bastar a si mesmo configurando-se como mestre e senhor de si, por consequência, que exerce poder sobre sua vontade.

A vontade, ao longo da história da filosofia, também recebeu diversos tratamentos ao ser objeto de temática. Desses destacam-se quatro³⁷, a saber: o aspecto psicológico, moral, teológico e metafísico. No entanto, para este trabalho, vamos dar destaque ao aspecto moral e seus desdobramentos em especial ao pensamento cristão da patrística produzido pelo doutor da graça.

A vontade, enquanto aspecto moral, visa tratar de problemas que refletem sobre a intenção do agente moral e investigar as condições necessárias para atingir o bem ou como dito anteriormente para inserir-se na ordem natural que é a inteligência universal. Sob essa perspectiva, é preciso ressaltar que a vontade foi abordada sob a forma dual do par: vontade/desejo ou vontade/intelecto, naturalmente, o bispo de Hipona buscará a superação de uma visão da vontade como mero desejo. Para entender melhor esse posicionamento, vamos apresentar a ideia da vontade como atividade do intelecto exposta por Agostinho.

O estudioso do pensamento antigo e tardo-antigo Albrecht Dihle, na obra *The Theory of Will in Classical Antiquity*, aponta o pioneirismo com qual Agostinho tratou o tema da vontade. Para ele, o doutor da graça teria sido original ao desenvolver o conceito de vontade como um instrumento de reflexão filosófica que possibilita o desvelamento do “eu” no encontro com si mesmo, com Deus em vista da beatitude. Mesmo que a questão da vontade ocupe um tema quiçá central nas ideias agostinianas, esse assunto não obteve uma obra específica pelo bispo de Hipona que pudesse exaustiva e sistematicamente tratar do mesmo. A vontade e suas paixões, então, estão fracionadas em suas inúmeras obras e o tratamento que o filósofo cristão dá a elas também sofre algumas alterações segundo suas ideias vão amadurecendo ou, simplesmente, ocorre mudança de contexto, pois, como se sabe, Agostinho redige suas obras como mecanismo de defesa da fé e contra aqueles que desejam refutar a filosofia empregada na sua compressão do cristianismo. Destaca-se o tratamento que Agostinho constrói sob a vontade como potência da alma, *potentia animi*, pois este estaria em conformidade com a ideia apresentada anteriormente sobre a vontade/intelecto da qual

³⁷ Ver dicionário de filosofia produzido por José Ferreira Mora.

seria capaz de mover a alma em direção a sua realização máxima que é a felicidade, sem esquecer de apontar aspectos fundamentais contidos no conceito de vontade como a questão do desejo, a intenção ou inclinação, a finalidade, as emoções.

Agostinho: Aí estão, pois, bens muito excelentes. Convém, porém, te lembrares de que não somente os grandes bens, mas também os pequenos, só podem provir daquele por quem existem todos os bens, isto é, de Deus. Tal foi a conclusão da qual ficamos convencidos na discussão precedente [...], à qual destes com frequência e com alegria o teu consentimento. Portanto, as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios. Das virtudes, ninguém usa mal; todavia dos outros bens, isto é, dos médios e dos inferiores, pode-se fazer seja bom, seja mau uso. O motivo pelo qual ninguém usa mal das virtudes é que a obra virtuosa consiste precisamente no bom uso daquelas coisas das quais podemos também abusar. Ora, o bom uso nunca pode ser um abuso. Assim Deus, na superabundância e na grandeza de sua bondade, pôs à nossa disposição não somente grandes bens, mas também bens médios e outros inferiores. Essa bondade divina deve ser glorificada de preferência pelos grandes bens doados, mais do que pelos médios. Da mesma forma, mais pelos bens médios do que pelos pequenos. Todavia, por todos eles, Deus deve ser glorificado. Pois isso, é melhor do que se eles não nos tivessem sido concedidos.³⁸

Agostinho ao apontar a existência de diferentes bens, acaba também expressando que na vontade há diferentes aspectos que podem ser desdobrados, pois uma vontade sem equilíbrio pode vir a optar por bens inferiores em detrimento dos bens superiores, isto é, quando somente a vontade como desejo se destaca, pode o homem optar por coisas que não o encaminhariam para a sua realização plena.

Que a alma se conheça, portanto, si mesma, e não se busque como se vivesse ausente, mas fixe em si mesma a intenção da vontade que vagueia por outras coisas e pense em si mesma. Verás assim que nunca deixou de se amar nem de se conhecer, mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de certo modo, com elas adquiriu consistência. De maneira semelhante, um conjunto abrange diversos elementos, considerando-se não haver senão uma só realidade, onde há diversos elementos bem diferentes³⁹

III.3 - Vontade e livre arbítrio.

Ao aceitarmos a proposta agostiniana a respeito da vontade, em que se apresenta a construção a respeito da ética, que visa a moldar os costumes⁴⁰

³⁸ Agostinho. *Livre Arbítrio*. Tradutora Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Paulus, 1995. (Patrística) II, 19, 50 p. 138.

³⁹ Agostinho. *A Trindade*. Tradução Augustino Belmonte. Revisão e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo, Paulus, 1994. p. 196.

⁴⁰ A concepção de um *ethos* vinculado a uma questão ética foi trabalhado em conjunto com a moralidade, não havendo distinção entre ética e moral na antiguidade e medievalidade, já no aspecto contemporâneo,

desenvolvidos pelo homem na sociedade, devemos também admitir que essa mesma vontade foi concedida ao homem no momento da criação.

É necessário, portanto, para a continuidade de nosso trabalho expor a existência de uma vontade livre que, como dito anteriormente, ocorre no momento da criação e, uma vontade após a queda do humano do paraíso. Essa simples admissão já nos concede a possibilidade de compreender que a vontade pode realizar um movimento pendular que vai desde a sua constituição originária, em que iluminada por uma razão universal,⁴¹ segue o plano da mesma ordem, até a possibilidade de corromper a vontade e fazer dela iníqua ao ponto de desconfigurar a ordem na qual estava inserida.

Um ponto, porém, me preocupa ainda. Com efeito, estamos tratando agora a respeito da vontade livre. Verificamos que ela mesma pode servir-se ora bem, ora mal das coisas. Assim, como poderemos nós contá-la entre as coisas das quais nos servimos? Ag. Da mesma maneira como os conhecimentos requeridos pela ciência nos são conhecidos pela razão e, entretanto, a própria razão está posta no número dos objetos conhecidos por ela mesma. Porventura, esqueceste isso? Quando procurávamos quais os objetos que se conhecem pela razão, tu afirmaste que se conhece a razão por meio da mesma razão. Não te admires, pois, se usando das outras coisas, por meio da vontade livre, nós possamos também usar da mesma vontade livre, servindo-nos dela por meio dela mesma. De modo que, de certa forma, a vontade que se serve de tudo mais serve-se de si mesma, tal como a razão que conhecendo o restante conhece-se a si mesma.⁴²

Na constituição originária da vontade, ela mesma, está em seu exercício livre e em conformidade com a lei eterna, compondo assim a estrutura do homem bom que segue a razão e produz frutos bons. Há, no entanto, outra tendência humana que, desviando-se de sua constituição original, rejeitando os resultados de sua razão que lhe permitem constatar o afastar-se de uma ordem universal, configura-se como mal e, conseqüentemente, está mais próxima da lei temporal que dá ênfase à busca e a supervalorização das riquezas, as honras, aos prazeres, à beleza do corpo físico.

*Cum igitur manifestum sit alios esse homines amatores rerum aeternarum, alios temporalium, cumque duas leges esse convenerit, unam aeternam, aliam temporalem; si quid aequitatis sapias, quos istorum iudicas aeternae legi quos temporali esse subdendos?*⁴³

devemos ao filósofo Paul Ricoeur essa divisão didática a fim de melhor entender os desdobramentos sobre esse assunto.

⁴¹ Admite-se aqui que a ideia de razão universal é semelhante em alguns aspectos aquela apresentada pelos estoicos, mas que se difere no ponto da divindade que a institui, pois para o cristianismo esta razão universal configura-se em Deus.

⁴² Agostinho. *Livre Arbítrio*. Tradutora Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Paulus, 1995. (Patrística) II, 19, 51, p. 139.

⁴³ Agostinho, *De libero arbítrio*, I, 15 31. Madri, Biblioteca de Autores Cristão, 1947, p. 239.

Ao identificarmos a possibilidade de existir duas modalidades de apresentar o homem⁴⁴, seria admitir que há duas espécies de homens, seria admitir que Deus criou duas humanidades. Ainda que numa espécie, é preciso frisar que a vontade é capaz de mostrar-se de variadas maneiras e daí podemos compreender o que Agostinho diz que em duas espécies de homens, como exposto pelo tradutor, vemos que a vontade e a possibilidade de sua corrupção é que seriam capazes de colocar o homem em conformidade com as leis eternas ou com as leis temporais.

A vontade, por sua vez, é apresentada ao longo do pensamento agostiniano em três maneiras, a saber: a vontade como liberdade que procuramos apresentar de modo propedêutico acima, a vontade como consentimento e, por fim, a vontade como amor. Seria, sem dúvida, possível que este trabalho resumisse tão somente a tratar do desdobramento da vontade no pensamento do hiponense, no entanto, não é esse nosso objetivo primordial - qual seria então esse objetivo? O próprio leitor poderia compreender, e a resposta emana de nosso título que apresenta o uso da liberdade como processo simplório de exposição que o humano realiza em sua ascense racional de trilhar seus passos em direção a vida feliz. Para esse intento, faz-se necessário comentar um pouco mais sobre a vontade enquanto consentimento para só, então, em outro momento, falar de sua relação com o amor. Ao abordarmos mais a frente, em nosso texto, a questão da liberdade com a sabedora, iremos retomar a questão da vontade e expor sua conexão com o amor.

A vontade, enquanto consentimento, manifesta-se como atividade mental que manifesta anuência em relação a algo, a exemplo de um alimento que apesar da fome em que possa se encontrar, uma pessoa ainda assim necessitaria do consentimento dela mesma – *psyqué* – para ingeri-lo. Frente a essa afirmação, nota-se que esse consentimento é, por conseguinte, uma expressão manifestadamente clara do interior intelectual de uma pessoa.

Efetivamente, envergonhou-se da torpeza alheia cometida em seu corpo embora sem cumplicidade da sua parte. Como

“Visto que, pois, é evidente que alguns homens são amantes das coisas eternas, outros das coisas temporais, se se concordar que há duas leis, uma eterna e outra temporal; se você tem algum senso de equidade, qual deles você julga estar sujeito à lei eterna e qual à temporal?” Tradução nossa.

⁴⁴ Conforme podemos constatar, há uma divergência entre a maneira de como o tradutor demonstra a ideia de homem, como duas espécies, e a maneira de como o texto aborda o homem que pode se apresentar de duas maneiras. Para o nosso trabalho, tomaremos a liberdade de utilizar neste caso uma tradução própria, haja vista que, Agostinho por ser cristão e combater o maniqueísmo não poderia conceber duas naturezas presentes no homem.

romana que era, demasiado ávida de glória, teve receio de que a violência sofrida durante a sua vida, a interpretasse o público como consentida se continuasse a viver. É por isso que ela julgou que devia apresentar aos olhos dos homens aquele castigo como testemunho da sua intenção, já que não podia mostrar-lhes a sua consciência. Encheu-a de vergonha a ideia de poder ser julgada cúmplice do que outrem torpemente nela realizara sem o seu consentimento interior.⁴⁵

Agostinho refere-se ao caso de suicídio de Lucrecia, uma mulher nobre da Roma antiga, cujo suicídio após um estupro teria antecipado uma rebelião que causaria a derrocada da monarquia e a ascensão da república.

Na obra, *Retratações*, Agostinho retoma o tema da vontade como consentimento para analisar uma de suas obras cujo título é *As duas Almas Contra os Maniqueus*, já que a vontade é um movimento da alma, Agostinho expõe que a vontade busca resistir à concupiscência vencida no batismo para não pecar. Apesar da doutrina expressa pelo cristianismo evidenciar a ideia do batismo vencer a concupiscência, o homem de modo algum sofre um determinismo que o impediria de pecar, sendo de suma importância ressaltar a presença do livre arbítrio que possibilita a qualquer tempo que o humano dê início ao processo de renúncia da vontade boa regulada pelo intelecto que reconhece uma ordem universal para abraçar a torpeza dos prazeres contidos na carne capazes de escravizar o ser humano pelos vícios.

A perfeição do bem consiste em que não exista no homem nem a própria concupiscência do pecado, no qual, quando se vive bem, a vontade não dá seu consentimento; sem embargo, não pratica o bem porque lhe é inerente a concupiscência à qual a vontade resiste; a culpabilidade dessa concupiscência é destruída pelo batismo, mas permanece a debilidade à qual todo fiel que vive retamente resiste com todo o empenho. Mas o pecado, que não está em parte alguma a não ser na vontade, deve-se considerar principalmente aquele que teve como consequência a condenação justa. Esse pecado entrou no mundo por um só homem; ainda que também esse pecado, pelo qual se consente na concupiscência do pecado, não se comete a não ser pela vontade. Por isso, dissemos também em outro lugar: “Portanto, não é cometido senão pela vontade”⁴⁶

Por fim, podemos afirmar que o pensamento agostiniano apresenta o consentimento da vontade como algo que pode apresentar a perda da perfeição que

⁴⁵ Agostinho. *A Cidade de Deus* I. 19. Tradução J. Dias Pereira. 2ªed. Lisboa. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. 1996. p. 156.

⁴⁶ Agostinho. *Retratações*, I, 15, 2. Tradução e notas de Agostinho Belmonte. São Paulo. Paulus, 2020. (Coleção Patrística), p. 41.

carrega a boa vontade quando deixa de lutar e ou resistir ao desejo desordenado provocado pela alma concupiscente gerando uma inversão da integridade do humano original. Mas, como dito anteriormente, para que essa perversão ocorra deve também ocorrer o movimento voluntário do humano em direção à corrupção de si e, quando isso não se realiza, permanecerá o humano íntegro em vontade e só irá consentir para si o que estiver em conformidade com a lei eterna que o encaminha à verdade e, conseqüentemente, à vida feliz.

III.4 - A vontade e o corpo.

A vontade quando não está em conformidade com a ordem natural da criação e, por conseguinte, não resiste à concupiscência, torna-se desejo desordenado (*stultitia*) capaz de conduzir o humano à estrada do pecado. Mas, embora, o senso comum muito fale que o corpo é fonte do pecado concupiscente, não devemos aqui levar em consideração tal proposição ao pé da letra. Para compreender a relação do corpo com a vontade, não deixaremos de buscar compreender também o papel do desejo neste processo, apesar de ser difícil a tarefa pela falta de uma obra em Agostinho que trate sistematicamente a respeito do tema. Não obstante, podemos inferir que ela surge a partir de uma faculdade do entendimento de Agostinho que postula a concepção de *Homus totus*, expresso pela fórmula corpo/alma/espírito que o Hiponense concebe ao buscar superar a metafísica maniqueísta que defendia a materialidade da alma em um dualismo ontológico, a superioridade da alma sobre o corpo defendida pelo neoplatonismo e, por fim, a doutrina do cristianismo que aponta para uma superioridade do corpo sobre a alma no sentido deste último ser juiz e guia dos aparelhos sensoriais encontrados no corpo e não necessariamente de um ser melhor que o outro, pois essa mesma doutrina defendida pelo cristianismo afirma que toda criação divina é boa.

Evódio: Mas passemos agora a outros aspectos. Já demonstramos que no homem o senhorio da mente constitui a sabedoria, entretanto a mente pode não exercer de fato esse seu senhorio.

Agostinho: Julgas que a paixão seja mais poderosa do que a mente, à qual sabemos que por lei eterna foi-lhe dado o domínio sobre todas as paixões? Quanto a mim, não o creio de modo algum, pois, caso o fosse, seria a negação daquela ordem muito perfeita de que o mais forte mande no menos forte. Por isso, é necessário, a meu entender, que a mente seja mais

poderosa do que a paixão e pelo fato mesmo será totalmente justo e corre to que a mente a domine.⁴⁷

O texto em latim construído por Agostinho nos traz dois termos de extrema importância para o pensamento do doutor da graça e quiçá mais ainda para o pensamento cristão, a saber: os termos no plural latim (*Libidines*) que indica uma espécie de desejo concupiscente e o termo *cupiditati* do latim *cupiditas* que expressa a ideia de um desejo muito forte ou ainda uma paixão no sentido exposto pelos gregos expresso pelo vocábulo *páthos*.

Desse modo, parece-me que o tratamento dado ao corpo pelo bispo hiponense estaria em processo constitutivo e, talvez, por esse motivo identificamos variadas maneiras expressas em suas obras de tratar o tema, pois na obra *Livre arbítrio* suas ideias expressão que a alma não só domina o corpo como também seria mais importante⁴⁸, a obra “A ordem”, também expressa certo grau de superioridade.

A razão é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem. Utilizar-se dela como guia para entender a Deus ou a própria alma que está em nós ou em toda a parte, 39 é próprio de pouquíssimos no gênero humano, não por outro motivo senão porque para aquele que está disperso nos assuntos dos sentidos é difícil voltar-se a si mesmo. Por isso, quando os homens se esforçam a agir com completa razão nas mesmas coisas falazes, os homens ignoram o que seja a própria razão e qual a sua natureza, com exceção de pouquíssimos. Parece estranho, mas é isto mesmo. No momento basta o que eu disse, pois se eu quiser demonstrar a vocês agora uma questão tão elevada, como ela deve ser entendida, eu seria tão incapaz como arrogante, se eu declarar que já a tenha compreendido. Contudo, como ela se dignou avançar nas coisas que nos são conhecidas, pesquisemo-la se nos for possível, conforme o requer a discussão que empreendemos.⁴⁹

No próprio diálogo citado, o doutor da graça reconhece a complexidade do assunto e a necessidade de investigar mais sobre o papel que a razão exerceria na

⁴⁷ Agostinho. *Livre Arbítrio*, I, 10, 20. Tradutora Nair de Assis Oliveira. Paulus. São Paulo, 1995. (Patrística) I, 10, 20 p. 50. Edição latina, *De Libero Arbítrio*. Edição de Victorinao Capanaga, O.R.S.A. Madri, 1947, p. 225: Ev. Sed alia contexamus. Iam enim et regnum mentis humanae humanam esse sapientiam, et eam posse etiam nom regnare, compertum est.

Ag. Putasne ista mente. Cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentior esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte iusteque dominatur.

⁴⁸ Ao fato de já termos citado aqui anteriormente com outros fins a passagem que trata sobre o tema, neste momento só faremos alusão a mesma, a saber, I, 10, 20.

⁴⁹ Agostinho, *A Ordem*, II, 11, 30. In: *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo. Paulus, 2008. — (Coleção Patrística; 24) p. 135.

existência humana, mas devemos apresentar aqui algo sobre as obras mencionadas, pois a obra “*Livre Arbítrio*” data do período compreendido entre 387-395 d.C. e a obra *Ordem*⁵⁰ data de novembro/dezembro de 386 d.C. até março de 387 d.C. onde nesta atmosfera Agostinho podemos considerar Agostinho um recém-convertido, já que é em vinte e quatro de abril de 387 d.C. que efetiva seu batismo e, por conseguinte, ainda muito envolvido pelo neoplatonismo. Entretanto, conforme vai amadurecendo no pensamento cristão, o filósofo africano vai também aperfeiçoando alguns de seus posicionamentos, como a exemplo da obra “*A cidade de Deus*” em que apresenta essa maturidade intelectual em conformidade com a doutrina do cristianismo. A maturidade intelectual de Agostinho deve ser compreendida a partir de seu esforço em adequar as questões de fé a uma compreensibilidade racional, quanto mais realiza esta atividade, tanto mais apresenta a maturidade é, por consequência, um processo proporcional.

A consequência foi uma justa condenação. E essa condenação foi tal que o homem, — que mesmo na sua carne seria espiritual caso guardasse o mandamento — tornou carnal o próprio espírito e ele, que, devido à sua soberba, em si mesmo tinha posto as suas complacências, a si mesmo foi entregue pela justiça de Deus. Em vez, porém, de se tornar senhor de si próprio e de adquirir a liberdade que desejava, entrou em discórdia consigo mesmo e sofreu um a dura e miserável servidão às ordens daquele a quem, ao pecar, obedecera. De livre vontade morreu no seu espírito — contra vontade morreu no seu corpo. Desertou da vida eterna e foi condenado à morte eterna — a não ser que desta seja libertado pela graça.⁵¹

Vemos aqui que o bispo de Hipona apresenta a ideia que possui sobre o corpo como um processo. Pois, há uma ideia sobre ele antes da queda que o homem adquiriu ao cometer o chamado pecado original⁵² e outra concepção sobre o corpo após a queda. Agostinho teria, assim, conciliado as concepções estoicas que apresentavam a superioridade da alma sobre corpo e naturalmente as ideias neoplatônicas à doutrina cristã. Pois, então, seria admissível compreender que é verdade que tudo aquilo que Deus cria é bom. Sendo assim, o corpo também é bom e livre de qualquer tipo de coerção na sua condição originária, mas que ao ter sido retirado desse estado original teria também se subsumido às consequências desta expulsão, que como vimos, teria sido algum tipo de dependência atribuída ao corpo em relação à realização desordenada

⁵⁰ Integra os chamados diálogos de Cassiciaco ou ainda diálogos filosóficos em após sua conversão ao cristianismo em agosto de 386 reuniu-se com amigos em uma chácara por volta de setembro e desse convívio acabou surgindo algumas obras importantes.

⁵¹ Agostinho. *A Cidade de Deus* II, XIV, 15. Tradução J. Dias Pereira. 2ªed. Lisboa. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. 2000. p. 1283.

⁵² Elemento já comentado aqui em capítulos anteriores.

dos próprios desejos que este mesmo corpo um dia desejou, a esse processo, por assim dizer, de dependência e ou aprisionamento denominou concupiscência. Dessa maneira, a compreensão que elabora o pensamento agostiniano abre uma lacuna, haja vista que o humano está vinculado a um desejo desordenado do qual anseia cumprir.

O que fazer para atingir a libertação? Será que o humano conseguiria sozinho resgatar sua condição original posta por Deus? Essas são perguntas que o pensamento agostiniano vai amadurecendo ao longo de seu itinerário cristão, pois o homem que não possui status de perfeição não poderia retornar sozinho para um estágio em que possuía plenitude e estava vivenciando a perfeição divina, por conseguinte, não conseguiria também sem auxílio superar a condição de dependência em relação à realização dos seus desejos e aí reside um ponto de convergência para a doutrina do cristianismo, haja vista que Deus em sua infinita misericórdia em um plano de resgate da sua criação amada também conhecido no âmbito teológico de “plano salvífico para o humano” concede a *graça*.

A graça é uma maneira do divino de comunicar-se com o universo criado, em seu fundamento filosófico agostinho entende que o universo apesar de ter sido criado segundo uma ordem perfeita não possuía uma integridade da perfeição imutável, pois o próprio humano poderia interferir nesta ordem das criaturas, assim para que o equilíbrio seja mantido é necessário pensar num processo de comunicação continua da lei eterna para a lei temporal dentro de um universo ordenado hierarquicamente, a graça é, dessa feita, um dos mecanismos da comunicação da plenitude ao elemento criado que apenas pode vir a participar dos graus de perfeição sem, contudo, ser perfeito propriamente.

Poderemos então concluir que nem todos querem ser felizes porque há alguns que não querem alegrar-se em Vós, que sois a única vida feliz? Não; todos querem uma vida feliz. Mas como "a carne combate contra o espírito e o espírito contra a carne, muitos não fazem o que querem⁴⁶⁶", mas entregam-se àquilo que podem fazer. Com isso se contentam, porque aquilo que não podem realizar, não o querem com a vontade quanta é necessária para o poderem fazer.

Pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade. Todos são categóricos em afirmar que a preferem na verdade, como em dizer que desejam ser felizes. A vida feliz é a alegria que provém da verdade[...] Onde conheceram eles esta vida feliz senão onde alcançaram o conhecimento da verdade? Amam a verdade, porque não querem ser enganados; e, ao amarem a verdade feliz, que não é mais que a alegria oriunda da verdade, amam, com certeza, também a verdade.

Não a poderiam amar, se não tivessem na memória qualquer noção de verdade.⁵³

Nesse ponto das confissões, agostinho expõe a condição conflituosa da dimensão carnal com a dimensão espiritual apontando a necessidade do auxílio a este humano desordenado, mas que de alguma maneira ainda possui mesmo que vagamente em certo grau a memória do momento em que ainda estava ordenado e, desse modo, conhecia a verdade e vivia feliz.

IV - LIBERDADE, GRAÇA E LIVRE ARBÍTRIO.

Por se tratar de um tema com demasiada profundidade espalhada por muitas obras de Agostinho, iremos aqui apenas apresentar em caráter propedêutico a fim de expor apenas o lugar que a problemática possui no pensamento de nosso filósofo estudado desejando quiçá que seja um tema concreto para uma próxima pesquisa.

O tema da graça foi amplamente discutido por Agostinho, daí também ser conhecido como o *doutor da graça*, esse assunto, de maneira especial, está no cerne das discussões que o filósofo africano realizou em combate contra o pensamento pelagiano. Pelágio foi um monge nascido na Bretânia que viveu por volta de 350-423 d.C., portanto no mesmo período que Agostinho, que defendia ser o homem o único responsável por sua própria salvação, por conseguinte, não necessitaria o homem da graça divina para ser salvo.

Para Agostinho, a graça é um dom no sentido de que se apresenta como um tipo de aptidão inata para realizar algo. Assim, o tema da graça será tratado pelo bispo de Hipona com outro tema de suma importância que é a predestinação: pois nos moldes em que Deus, inteligência suprema, comunica-se com o mundo emerge a figura do eleito.

A predestinação encontra fundamento no pensamento agostiniano a partir de um contexto bíblico apresentado pelo evangelista Paulo⁵⁴, em especial na carta aos romanos:

E nós sabemos que Deus coopera em tudo para o bem daqueles que o amam, daqueles que são chamados segundo o seu desígnio. Porque os que de antemão ele conheceu, esses

⁵³ Agostinho, *Confissões*, X, 23, 33; Trad. De J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.229.

⁵⁴ A ideia que Agostinho apresentou sobre a predestinação perdeu por vários séculos durante o período medieval e apesar de possuir um fundamento teológico, é essencial mostrá-la aqui em nosso trabalho filosófico para que entendamos o movimento que seu pensamento realiza na defesa de suas teorias.

também predestinaram a serem conformes a imagem do seu filho, a fim de ser ele o primogênito entre muitos irmãos. E os que predestinou, também os chamou; e os que chamou, também justificou, e os que justificou, também os glorificou.⁵⁵

Também na carta aos Efésios:

Nela nos escolheu antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis diante dele no amor. Ele nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por Jesus Cristo, conforme o beneplácito da sua vontade, para louvar e glorificar a sua graça com a qual ele nos agraciou no Amado.⁵⁶

A ideia apresentada pelo bispo hiponense não procura excluir alguns em relação a outros, mas antes de tudo mostrar que no processo de comunicação da inteligência ordenadora existe um caminho para o qual as coisas possam permanecer ordenadas, pois o humano que recebeu o dom da graça ou da predestinação também o pode rejeitar, sobressaindo neste processo o livre arbítrio, haja vista que, como Deus criou todas as coisas boas o mesmo não poderia ter criado algo motivado ao erro ou ao pecado, daí segue-se que não é um determinismo absoluto, mas tão somente uma solução que as ideias do autor encontraram para dar força a sua tese central, a saber: do movimento da vontade, sua relação com o livre arbítrio e supremacia do bem sobre o mal, uma vez que o mal não existe. É válido ressaltar, ainda, que se o humano necessita do auxílio de Deus, é porque está em deficiência para com a vontade do próprio Deus. Pois o que está com Deus não necessita de ordem, *“Não há ordem— onde tudo é bom. Porque há entre as coisas uma grande igualdade que não requer ordem. (ord II,1,2)”*, conseqüentemente, só podemos falar da graça no âmbito da desordem que recai sobre os descendentes de Adão e suas gerações havendo, porém, de se afirmar que apesar da possibilidade dos vícios escravizarem a alma, o que extinguiria no humano a liberdade, ressalta-se que tanto numa condição pré-lapsária quanto na pós-lapsária o homem é capaz de exercer seu livre arbítrio.

IV.1 - Vontade e memória.

O tema da memória é também algo de demasiada importância de ser citado em nossa investigação, seja pelo movimento ao qual esta ideia possui no pensamento do

⁵⁵ São Paulo, *Epístola aos Romanos*, 8. 28, 30. In: *Bíblia de Jerusalém*. São: Edições Paulinas, 1973.

⁵⁶ São Paulo, *Epístola aos Efésios*, 8. 28, 30. In: *Bíblia de Jerusalém*. São: Edições Paulinas, 1973.

doutor da graça, seja pela relevância que o tema possui para o desenvolvimento e compreensão de nossa pesquisa.

Agostinho, ao longo de suas obras, mostra possuir uma compreensão profunda sobre o tema que vai amadurecendo a cada conversão em seu itinerário a respeito da verdade, pois a memória é tratada como uma potência da alma sensitiva que o sábio deverá utilizar não simplesmente e ou exclusivamente como objeto de contemplação, mas, antes de tudo, como um meio para cumprir sua obrigação de comunicação da verdade,⁵⁷ verdade esta que está vinculada a lei eterna e daí conclui-se que é uma verdade inteligível.

A memória, por sua vez, manifesta-se na possibilidade de dispor de conhecimentos que já tiveram passagem pelos sentidos ou até mesmo pela razão e ficaram registrados, na memória que a conserva, isto é, possui a capacidade para manter sem alteração as informações e ou experiências que lhe aprouver. Mas, também, é capaz de reter que indica a possibilidade de guardar e ou armazenar qualquer coisa para que possa utilizar a posteriori, sem contar a memória do imemorial: a memória de Deus, mais interior em nós que nós mesmos e que coincide com a vida feliz.

Ergue-te, agora, ao terceiro grau, o qual é próprio do ser humano, e pensa na memória das inumeráveis coisas, das inveteradas pelo hábito, mas gravadas e retidas pela reflexão e pelos sinais, em tantas obras de artistas, no cultivo dos campos, na construção de cidades, nas variadas maravilhas de inúmeros edifícios e monumentos, na descoberta de tantos sinais nas letras, nas palavras, nos gestos, no som de qualquer espécie, nas pinturas e esculturas, nas línguas de tantos povos, em tantas instituições, em tantas coisas novas, em tantas restauradas; pensa também no número elevado de livros, de monumentos para a guarda da memória, na tão grande preocupação pela posteridade; nas categorias de ofícios, poderes, honras e dignidades, seja nas famílias, seja na república doméstica e da milícia, seja nas cerimônias sagradas ou profanas, no poder do raciocínio e da investigação, nos rios de eloquência, nas variedades de poesia, nos milhares de recursos para o divertimento e os jogos, na perícia da arte musical, na precisão das medidas, na ciência dos cálculos, na interpretação do passado e do futuro pelo presente.⁵⁸

O doutor da graça em alguns de seus escritos costuma associar a memória a imagens ou realidades temporais, uma espécie de estímulo para a memória. No entanto, no decorrer de seu amadurecimento filosófico, ele herda elementos do neoplatonismo o

⁵⁷ Há aqui uma influência platônica da teoria da reminiscência adaptada aos objetivos da fé cristã, pois o humano originário conheceu a verdade e após sua queda reconhece sua incompletude necessitando assim encontrar a verdade e a comunicar esta mesma verdade no intuito de atingir a ordem universal.

⁵⁸ Agostinho. *A Grandeza da Alma*, XXXIII, 72. In: *Contra os acadêmicos, A ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo Paulus, 2008. — (Coleção Patrística; 24) p.170.

que faz com que esta ideia fique cada vez mais velada emergindo a convicção de que para a memória atingir sua plenitude deva-se unir a uma realidade inteligível.

Não podemos esquecer, também, o relevante papel que a memória realiza no processo da constituição de uma consciência, mas que só poderia ser possível ao se lembrar da realidade inteligível atrelada as leis eternas, pois o humano que recorda da sua consciência mesma é capaz de perguntar a si próprio se suas ações o encaminham para a realização de sua plenitude enquanto ser que é participe de uma ordem presente no mundo sensível comunicada pela inteligência superior, a saber, Deus.

IV.2 - A vontade e a sabedoria.

Destarte, compreendemos a conexão da vontade com a sabedoria quando esta estiver ordenada, segue-se daí que este ordenamento ou se dá numa condição originária e, por conseguinte, pré-lapsária ou ainda numa condição pós-lapsária que se expõe na trajetória do humano que foi expulso da ordem original e que agora precisa esforçar-se além de necessitar da misericórdia divina para unir-se uma vez mais à ordem inteligível que lhe trará paz e o encaminhará à beatitude. Diante disso, a sabedoria se caracteriza como o saber mais elevado, um tipo de conhecimento superior que tem como objetivo coisas elevadas e sublimes expressas no âmbito divino.

O autor dos diálogos de Cassiciaco realiza um grande esforço para entender o tema da sabedoria (*sapientia*) e a distingue de um mero conhecimento (*scientia*). Assim, para melhor compreender o tema, vamos buscar sua compreensão no âmbito da contemplação que estabelece uma hierarquia entre sabedoria mesma e a epistemologia, herança estoica e a sabedoria somente como conhecimento.

A sabedoria, enquanto processo ontológico, apresenta uma estrutura hierárquica semelhante à compreensão trinitária dentro do pensamento agostiniano, pois Deus apresenta-se como o ápice desta hierarquia encontrando seu abismo na realidade corpórea e revelando a alma como aspecto intermediário. Dito isso, é possível falarmos em conhecimentos inferiores e conhecimentos superiores: estes evidenciados pela sabedoria humana na imagem das leis eternas; os outros nas leis temporais das quais a vontade pode movimentar-se segundo seu livre arbítrio.

Prossigamos agora, com a ajuda do Senhor, o estudo já começado sobre a parte da razão com a qual a ciência se relaciona, isto é, com o conhecimento do temporal e do mutável, necessário para o desempenho das atividades desta vida. Na conhecida história do casal formado pelas primeiras pessoas criadas, a serpente não comeu do fruto da árvore proibida, mas apenas persuadiu a

que o comessem; a mulher não o comeu sozinha, mas deu-o a seu marido, e ambos o comeram, embora tão somente a mulher tenha dialogado com a serpente e somente ela tenha sido seduzida (Gn 3,1-6). Assim também, nesta outra espécie de misterioso e secreto casamento, que aconteceu e se pode notar individualmente no fundo de qualquer criatura humana, o movimento carnal ou, melhor, o movimento sensual da alma, que tende para os sentidos do corpo e que nos é comum com os animais, separa-se da parte da razão que se dedica à sabedoria. Com efeito, os sentidos corporais percebem os corpos, ao passo que a razão que se aplica à sabedoria é que tem a inteligência das realidades espirituais, eternas e imutáveis. Ora, o apetite sensível é vizinho da razão que se aplica à ciência, visto que é sobre os próprios objetos temporais percebidos pelos sentidos do corpo que a ciência — dita a ciência da ação —, raciocina. Esse raciocínio é reto quando refere o seu conhecimento ao sumo Bem, tomado como fim último. Ao contrário, é mau quando a mente se compraz nesses bens sensíveis e descansa neles, numa falsa felicidade. Então, o sentido carnal ou animal sugere à atenção do espírito — ocupado pela vivacidade do raciocínio em coisas temporais e corporais, devido à obrigação em que está de agir —, certos atrativos que o levam a se comprazer em si mesmo, isto é, na busca de um bem próprio e particular, e não do bem geral e comum a todos, que é o bem imutável.⁵⁹

O conhecimento de ordem superior e, por conseguinte, vinculado às leis eternas, identifica-se com Deus, pois como encontramos na Bíblia: “eu sou o caminho a verdade e a vida. (Jo 14, 6)”. Nesse sentido, é preciso afirmar que essa é a compreensão que Agostinho possui da verdade após a sua conversão ao cristianismo, antes sua caminhada filosófica influenciada pelo neoplatonismo, especialmente de Plotino, fez com construísse uma ideia da verdade sob características imaterial, eterna, imutável, entre outros.

Segundo as ideias agostinianas, o homem em seu itinerário de organização interior ou na linguagem dos estoicos de imperturbabilidade, serenidade, isto é, na sua mansidão, faria com que o ordenamento das paixões interiores o levaria a procurar exteriorizar a mesma ordem que o encontrara dentro de si. Pois, a constatação que se segue daí é que o homem deve evitar o mal e buscar o bem, bem este configurado pela ordem interior como já dissemos anteriormente.

Ao perceber a necessidade de estabelecer uma ordem dentro de si, o homem busca também uma ordem fora de si, ordem esta que não é capaz de impor ao mundo, mas que é possível se manifestar como instrumento daquele que é capaz de ordenar o mundo, a saber, Deus e, assim, o homem quando não é corrompido pelos vícios em sua

⁵⁹ Agostinho, *A Trindade*, XII, 12, 17. Tradução Augustino Belmonte. Revisão e notas Nair de Assis Oliveira. Paulus. São Paulus, 1994.p. 229.

vontade permite que Deus se manifeste no mundo a partir dele para que assim cumpra-se a ordem exterior ao próprio mundo.⁶⁰

Por mais louvável que pareça o império da alma sobre o corpo e da razão sobre as paixões, se a alma e a razão não rendem a Deus a homenagem de servidão que Ele manda, tal império não é verdadeiro e justo. Como é que a alma que desconhece o verdadeiro Deus e, em lugar de estar-lhe sujeita, se prostitui aos mais infames demônios, que a violam, pode ser senhora do corpo e dos vícios? As virtudes que julga possuir, ao mandar sobre o corpo e as paixões, para obter e conservar algo, se não as refere a Deus, não são virtudes, mas vícios. É que, apesar de alguns pensarem que as virtudes são verdadeiras e honestas, quando referidas a si mesmas e postas como fim próprio, não passam de vaidade e soberba. Portanto, não são virtudes, mas vícios, e como tais devem ser consideradas. Assim como não procede do corpo, mas é superior ao corpo, o que faz o corpo viver, assim também não procede do homem, mas é superior ao homem, o que faz o homem viver na bem-aventurança, e não somente o homem, mas também qualquer outro poder e virtude celeste.⁶¹

Destarte, apresentamos acima que o conhecimento possui classificação na interpretação do pensamento agostiniano, pois enquanto a sabedoria está em conexão com as coisas eternas e imutáveis, a ciência tem como objeto a realidade temporal que se apresenta mutável e daí processa-se que há uma razão superior e outra inferior, esta ultima ocupando-se do conhecimento de coisas verdadeiras, mas não da verdade em si mesma, esta razão inferior é ciência, *scientia*. Diante disso, é preciso frisar que se o homem é capaz de errar, este erro ocorre na esfera da ciência, pois a ela toma posse de métodos lógicos de investigação a respeito das coisas temporais e mutáveis enquanto que a sabedoria é um processo de intuição e assim é possível perceber que ambas por terem natureza distinta tem também uma finalidade distinta, pois enquanto a sabedoria visa a contemplação das coisas eternas, a ciência objetiva gerar no humano a ampliação de sua capacidade para gerar um desenvolvimento ao seu redor como em aspectos relativos à moradia com prédios ou ao transporte com carros, entre outros. Fica claro, portanto, que o intelecto ordenado leva ao conhecimento da verdade pela inclinação natural da vontade que se inclina sempre em direção a sua felicidade, pois “é na verdade que conhecemos e possuímos o Bem supremo, e já que essa Verdade é a Sabedoria” (livre Arbítrio II, 13, 36)

⁶⁰ O pensador Étienne Gilson em sua obra “introdução ao estudo de Santo Agostinho” faz um breve comentário sobre o papel da sabedoria em consonância com a vontade como elemento capaz de revelar ao homem qual o modo de vida deve levar para atingir sua plenitude como criatura, isto é, para ser feliz.

⁶¹ Agostinho. A cidade de Deus, XIX, 25. Tradução J. Dias Pereira. 2ªed. Lisboa. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. 2000. p. 1283.

V – CAPÍTULO CONCLUSIVO: DA TERRA AO CÉU E A ASCESE DO HOMEM PARA A BEATITUDE.

Uma breve abordagem do mito da queda descrito no Gênesis é fundamental para compreensão de muito das posições agostinianas. Apesar desse título ser da terra ao céu, no pensamento do doutor da graça, uma melhor compreensão seria do céu para a terra e da terra novamente ao céu, isso se tomarmos em consideração que céu é a efetiva configuração do paraíso originário onde as coisas emanam da eternidade. Assim, compreendamos, pois é em direção da eternidade que esse movimento do humano que vai da terra ao céu se constitui.

Como já sabemos, o humano não reside no paraíso, pois foi expulso ao desrespeitar a ordem da inteligência suprema sendo condenado a viver em uma condição que o coloca em limitação permanente caso não obtenha o auxílio sagrado⁶², no livro bíblico do Gênesis no capítulo terceiro versículo vinte e dois, percebemos que o humano perde o direito à liberdade absoluta para permanecer somente com o livre arbítrio submisso às paixões. Pois, antes, na condição pré-lapsária conhecia somente o bem, a justiça e a eternidade, porém, sua auto-submissão às paixões o colocou numa realidade pós-lapsária o impelindo a ser nutrido a partir da condição humana no estado de decadência ontológica e deficiente.⁶³

Portanto, o homem há de passar por um processo novo de vivência das suas necessidades que antes eram postas ao seu dispor e indubitáveis a sua ordem interior para agora, na condição de expulsos do paraíso, desvelar o que de fato é relevante para si e capaz de contribuir para a manutenção de seu ordenamento interno, a vontade nesse processo ocupará grande importância, haja vista que seu movimento precisa estar em conformidade com a ordem para encaminhar o humano a beatitude.

V.1 - O lugar natural de todas as coisas.

A compreensão a respeito da possibilidade de haver um lugar natural para todas as coisas tem sua origem no pensamento desenvolvido pelos filósofos gregos da

⁶² A bíblia em seu livro do Gênesis 3,22-24 diz-se “Depois disse Iahweh Deus: “se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda mão e colha também da árvore da vida, e como para viver para sempre! E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. Ele baniu o homem e colocou, diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida.

⁶³ Gn 3,17-19

antiguidade, destacamos aqui o pensamento platônico que na obra *A República* e principalmente de Aristóteles, na *Física* III, onde desenvolve uma concepção de paz vinculada a ordem com a qual está mesma vivência coletiva é reunida, pois só haverá justiça quando cada agente moral vivente do corpo coletivo desenvolver a ação para o qual nasceu para realizar, isto é, as ideias platônicas desenvolveram-se a partir de um contexto que cada indivíduo possui uma inclinação ou ainda podemos chamar de disposição natural para fazer e quando o faz contribui para a justiça e garante a paz.

- Logo, segundo julgo, ó Glauco, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa.
- Também isso é forçoso.
- Mas decerto não esquecemos que a cidade era justa pelo fato de cada um executar nela a sua tarefa específica, em cada uma de suas três classes.
- Não me parece que o tenhamos esquecido.⁶⁴
- Por conseguinte, devemos recordar-nos que também cada um de nós, no qual cada uma das suas partes desempenha sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre. (A República 441c.)

O pensamento aristotélico também não difere ao que tange o lugar natural das coisas, pois cada objeto tem seu lugar natural no universo, um lugar que é determinado pelo seu peso e cada coisa busca este tal lugar natural a que possui de direito a fim de que o universo permaneça ordenado segundo seu fim.

La Tierra tiene movimiento local, y no lo tendría aunque fuera infinita, ya que es retenida por el Centro. Y no permanece en el Centro porque no haya outro lugar al que pueda desplazarse, sino porque su naturaleza es así. También se podría decir en este caso que la Tierra se apoya en sí misma. Ahora bien, así como, aún en el supuesto de que la Tierra fuese infinita, tal infinitud no sería la causa de que estuviera en reposo, sino el hecho de tener peso, y lo pesado permanece en el Centro, así también el infinito podría permanecer en sí mismo por alguna otra causa y no por ser infinito y apoyase sobre sí mismo. Y al mismo tiempo es evidente que una parte cualquiera deberá permanecer en reposo; pues así como el infinito permanece en sí mismo al apoyarse sobre sí mismo, así también cualquier parte suya que se tome permanecerá en sí misma, pues los lugares del todo y de la parte son de la misma especie;⁶⁵

Agostinho não traça propriamente dito um tratado sobre a aporia do lugar natural (*locus naturalis*) das coisas, entretanto, esta ideia está presente em suas obras como parte do conceito elaborado pela ciência que era transmitida no seu tempo. Desse modo, ele aceita que as coisas busquem seu lugar natural, “As coisas que não estão no

⁶⁴ PLATÃO. *A República*, 441d; Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 15º ed., Lisboa. Editora Calouste Gulbenkian, 2017, p.200-201.

⁶⁵ ARISTÓTELES, *Física*, III, 205 v. Tradução Guillermo Rodriguez. de Echandía. Espanha. Editora Gredos, 2002. p.98. III, 205b.

próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam”(Conf. XIII, 9, 10), dessa forma, o bispo de Hipona não lança mão do conceito de *pondus*, que indica a ideia de medida ou peso capaz de mover a humanidade infinitamente em direção ao infinito, que é a própria divindade.

É preciso salientar que há, claramente, uma coesão fantástica nas ideias agostinianas, pois ao aceitar e compreender a existência de um lugar natural para as coisas, Agostinho fortalece em seu pensamento e a necessidade de se estabelecer a compreensão do conceito de ordenamento das coisas, haja vista que, somente quando as coisas estiverem em devido lugar é que simultaneamente estariam em seu lugar natural para que movidos pelo amor pudessem se dirigir o fim para o qual todo homem foi criado que a beatitude alcançada na participação da vida do humano com Deus.

Vale ainda ressaltar que o pecado neste processo, somente teria função de perturbar a ordem interior retirando o humano de seu lugar natural e, por conseguinte, o homem poderá encontrar lugar tanto na cidade dos homens, lugar este que não poderia ser seu lugar natural, mas pode também encontrar seu lugar na cidade de Deus, lugar para o qual o mesmo Deus projetou o homem para viver segundo uma beatitude, “como se a causa de que não se mantivesse na verdade fosse a verdade não estar nele, quando, pelo contrário, a causa de não estar nele a verdade é não haver-se mantido nela”(Cidade de Deus XI, 14).

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor-próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbece-se em sua glória e esta diz a seu Deus: *Sois minha glória e quem me exalta a cabeça.*⁶⁶

A ideia do *pondus*, isto é, o peso que move todas as coisas para Agostinho é construído a partir da relação do homem com Deus, “É nele, com efeito, que vivemos, nos movemos e existimos. De fato, toda parte pode estar no todo do qual é parte, mas o todo não está, senão naquele pelo qual foi criado”. Daí a relação do homem com Deus necessitar a todo momento ser revista pelo humano, no intuito de avaliar se o mesmo não se desviou de seu fim, naturalmente quando o desejo (*apetitus*) está desordenado o homem não ocupará seu lugar natural, mas tão somente ficará deleitando-se com coisas vis que o afastam da verdadeira felicidade, o livro bíblico do antigo testamento, em linhas gerais é inclusive um relato deste distanciamento do homem de Deus e, dessa

⁶⁶ Agostinho. *A Cidade de Deus* XIV, 28. Tradução J. Dias Pereira. 2ªed. Lisboa. Editora Fundação Calouste Gulbenkian. 1996. p.1319.

maneira, do seu lugar natural, já o novo testamento apresenta-se como um relato em que a inteligência suprema elabora um plano de resgate a sua criatura, o humano, para que o mesmo volte ao seu lugar natural e complete a ordem universal para o qual foi criado a participar. É vital, portanto, frisarmos que embora o humano possua seu lugar natural, o mesmo só ocupará mediante o movimento voluntário de sua vontade expresso em seu livre arbítrio, é bem verdade que o homem desordenado pode vir a amar coisas temporais, entretanto sua incompletude geraria uma inquietude como expresso no livro das confissões 1,1 e já comentado aqui nesta pesquisa.

V.2 - A vontade na relação com a caritas, dilectio e appetitus.

O homem como aqui temos buscado tratar, isto é, o humano a partir de sua realidade moral e que vive em certa perspectiva no conflito ao qual foi inserido após a queda do paraíso, a saber, aquele que quer e não quer ainda possui em sua essência elementos hierarquizados que apresentam internamente e externamente realidades inferiores e superiores, e é justamente a partir da relação entre estas realidades que emerge a noção de ordem

Este mesmo humano ao perceber que a natureza fora dele possui e essa ordem na qual ele está inserido, vê-se diante de uma realidade da qual não pode subtrair-se. Desse modo, o humano que deseja a beatitude percebe que na admissão da existência de ordem, o problema da felicidade não poderá tratar-se de simples reducionismo que visa a submissão do humano às leis eternas, mas, antes de tudo, de um processo de colaboração que visa a realização dela mesma.

Ag. A consciência da vida parece-te melhor do que a própria vida? Ou talvez queiras dizer que o conhecimento é uma vida mais alta e mais pura, a qual ninguém pode alcançar a não ser que seja dotado de inteligência? Ora, o que é ter inteligência a não ser viver com mais perfeição e esplendor, graças à luz mesma da mente? É porque, se não me engano, tu não preferiste algo distinto da própria vida, mas sim uma vida melhor do que uma vida qualquer.

Ev. Compreendeste e expuseste meu pensamento de maneira correta. Visto que o conhecimento nunca pode ser mal.⁶⁷

Portanto, o problema do mal moral em Agostinho não consiste em um mero conhecimento da ordem e, conseqüentemente, das leis eternas ou da realidade imutável, mas, sobretudo, na resposta à pergunta posta a sua realidade desde o momento em que caiu, a saber, o que pertence à ordem e manifesta obediência à lei eterna? O desdobramento das ideias agostinianas parte deste pressuposto que implica na anuência que o humano terá em relação ao que está posta diante dele em face de duas realidades a serem acolhidas ou rejeitadas mediante o movimento da vontade, pois, como se sabe, até o aprofundamento do conhecimento que decorre da atividade racional sofre influência da vontade.

Pode-se, porém, já chamá-lo de vontade, pois todo aquele que busca quer encontrar e se o objeto da busca diz respeito ao conhecimento todo aquele que procura quer conhecer. E quando se quer com ardor e com insistência, chama-se a isso aplicação (*studium*); vocábulo esse que se costuma usar ao se falar do ardor em adquirir ou compreender qualquer espécie de ciência. Há pois um desejo que precede o que a mente vai parir. Porque esse desejo procura e encontra o que desejamos conhecer. Nasce então essa prole que é o mesmo conhecimento. Por conseguinte, o desejo que concebe e dá a luz o conhecimento não pode, a se falar com propriedade, ser qualificado de algo concebido e gerado. E esse mesmo desejo que aspira ao conhecimento torna-se amor do conhecimento quando obtém e estreita a si essa prole na qual se compraz, isto é, no conhecimento, e o une ao princípio que o gerou.⁶⁸

Nesse aspecto, nota-se que a vontade aparece sob duas perspectivas, a saber, o exercício do desejo que aspira algo representado no termo latino *appetere*, mas também como realização que encontra satisfação expresso pelo termo *fruitio*, assim, o espírito manifesta sua inquietude pelo que ainda não possui, mas que pode se plenificar pelo gozo do ordenamento de si configurado a uma ordem maior que caracteriza na contemplação da atividade intelectual.

À medida que vamos nos aprofundando nesses questionamentos, percebemos que a vontade é de alguma maneira a modalidade concreta da expressão tanto do desejo enquanto *appetere* quanto do desejo enquanto *fruitio*. O próprio desejo

⁶⁷ AGOSTINHO. *Livre Arbítrio*, II, 7, 17. Tradutora Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Paulus, 1995. (Patrística), p. 45-46.

⁶⁸ Agostinho. *A Trindade*, IX, 12, 18. Tradução Augustino Belmonte. Revisão e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Paulus, 1994, p.186.

possui como fio condutor aquilo que configura sua auto-realização, isto é, há uma relação intrínseca que determina realizar-se como seu fim último, e uma desejo que tende a se realização somente como mediação da *fruitio*.

Como dito anteriormente, os gregos em sua concepção sobre a *physis* costumavam afirmar que cada objeto tem um lugar determinado no universo e que isto poderia ser expresso ao observarmos que se jogarmos uma pedra para o alto, a mesma tenderia a cair, de tal modo que os corpos expressariam um movimento natural para o seu lugar próprio. Donde a ideia de ordem que o bispo dos hiponenses tanto buscou demonstrar, pois aqui se encontra a evidência da conexão entre a vontade e o princípio que a movimenta, haja vista que o humano assim como a pedra que cai e encontra o solo como seu lugar natural também deveria realizar seu deslocamento para a ordem universal que é seu lugar natural pela mediação da *usus* (uso) e da *fruitio* (deleite ou felicidade). Para Agostinho, há em cada alma humana assim bem como em cada corpo um elemento que impulsionaria o humano a realizar um movimento natural de busca pela plenitude que levaria ao repouso de si e, por conseguinte, que seria resultado da ordem, esse elemento é o amor.

O corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. [...]. As coisas que não estão no próprio lugar agitam-se, mas, quando o encontram, ordenam-se e repousam. O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele quem me leva.⁶⁹

É fundamental aqui destacar que as ideias agostinianas sobre o amor traçam uma importante diferença entre os termos *caritas* e *dilectio*, pois ambas podem vir a construir uma semântica que desenvolve características boas ou más naquilo que tange o objeto para o qual se inclina, como o trecho da obra *Confissões* expressa, para que o amor enquanto peso seja bom é necessário que o interior do humano que deseja esteja ordenado. O amor é, na teoria moral de Agostinho, uma força que move a alma e, por consequência, a vida, esse movimento é uma tendência expressa nos atos do próprio agente moral em sua vida relacional com outros humanos e com o próprio Deus. Portanto, o amor constrói sua mobilidade na dinâmica da vontade e essa dinâmica se concretiza na figura do objeto para o qual está inclinado, isto é, para o objeto ao qual se

⁶⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, 9,10; 2.ed. São Paulo. Editora Abril Cultura, 1980. p. 317.

ama. O quem vem a ser o amor?⁷⁰ Sem dúvida alguma, tarefa extremamente árdua, haja vista que, o pensamento do doutor da graça possui muitas obras, entretanto, podemos perceber que o amor em todas elas possui uma característica semelhante, a saber, o amor, aquilo que proporciona ao humano unir-se a um outro que pode ser uma coisa *res* ou ainda alguém, daí a figura do amor adquire tanta importância no pensamento aqui exposto porque é pelo amor que o humano deverá atingir sua união com Deus refletindo o equilíbrio alcançado da ordem interior para a concretude de sua beatitude.

O que buscam os amigos senão empenhar-se para ser uma unidade? E quanto mais se unem, mais amigos são. Um conjunto de habitantes constitui uma cidade para a qual a dissensão é perigosa: pois o que significa dissentir senão não sentir em unidade? O exército se compõe de muitos soldados: por acaso qualquer multidão não se torna mais invencível quanto mais se unir entre si? Daí que o mesmo fato de se reunir em um se chamou *cunha*, como se fosse um exército *formado em cunha* para a ordem de batalha. Quem busca todo amor? Não busca tornar-se uma só coisa com aquilo que ama e, se lhe for possível, aderir-se com ele? O próprio prazer sensual não agrada com mais sofreguidão se os corpos dos que se amam não se unirem numa só coisa. E a dor, por que é perniciosa? Porque ela se esforça por separar aquilo que era uno. Portanto, é desagradável e perigoso estabelecer uma unidade com aquilo que se pode separar.⁷¹

Apesar de ser possível amar coisas de toda espécie, as ideias do bispo de Hipona nos advertem que não seria salutar de fato amar todas as coisas que estão ao nosso dispor para que a utilizemos, pois o *usus* pode se tornar *abusos*, mas somente aquelas coisas que possuem um direcionamento para nossa relação com Deus, isto é, as leis eternas e as coisas imutáveis. É importante frisar que conforme o nosso pensador vai amadurecendo, tanto mais o amor ganha destaque em suas ideias, pois apesar da *scientiae* (ciência, conhecimento) ser de suma importância, ela mesma não poderia levar o humano a constituir-se como um agente moral bom ou mal, é pela via do amor que esta atividade se manifesta.

⁷⁰ Cf. Agostinho. *A Trindade*, VIII, 10, 14. Tradução Augustino Belmonte. Revisão e notas Nair de Assis Oliveira. São Paulus. Paulus, 1994, p.172: “O que é o amor ou a caridade, tão louvada e exaltada pela Escritura, senão o amor do Bem? O amor, porém, supõe alguém que ame e alguém que seja amado com amor. Assim, encontram-se três realidades: o que ama, o que é amado e o mesmo amor. O que é, portanto, o amor, senão uma certa vida que enlaça dois seres, ou tenta enlaçar, a saber: o que ama é o que é amado? Acontece desse modo, mesmo nos amores exteriores e carnis. Bebamos antes em uma fonte mais pura e cristalina. Elevemo-nos até à alma, calcando a carne. Num amigo, o que ama a alma, a não ser a alma dele? E aí, na verdade, estão as três realidades: aquele que ama, o que é amado e o amor. Resta, porém, elevar-nos ainda mais alto, até às alturas superiores, e ali procurar tais realidades, na medida da capacidade humana.”

⁷¹ Agostinho. *A Ordem*, II, 18, 48. In: *Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre*. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística; 24). p.124-125.

Ao desenvolver uma concepção sobre o amor que parte de um dinamismo, o pensamento elaborado pelo doutor da graça acaba por definir o homem como um ser de relação que vê no amor o móvel para que o humano seja capaz de sair da inanição que a desordem pode acarretar. Dessa maneira, a criatura desenvolvida pela inteligência superior sai de si mesmo rompendo as barreiras que o limitariam em si mesmo causando a morte para configurar-se as leis imutáveis da ordem eterna, o amor é, portanto, o elemento que estabelece a corrente do curso da boa vida, isto é, da beatitude.

V.3 - *Fruix vs nequitia.*

A ideia apresentada pelo termo *frux*, tem o objetivo no pensamento do grande pensador africano, Agostinho, de expor uma característica do humano que é voltada para a sua capacidade produtiva. Mas o que o homem produz? Para o pensamento agostiniano, a existência humana será uma vivência frutificante se o mesmo ordenar seu espírito para que seja capaz de realizar boas ações, ou seja, o humano produz boas obras e, dessa maneira, configura-se na prática da virtude, pois é acertado que a definição exposta pelo filósofo na obra a “cidade de Deus” é que a virtude se manifesta como o ordenamento do amor.

O Criador, se é realmente amado, isto é, se é amado Ele e não outra coisa em seu lugar, não pode ser mal-amado. O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim, existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, parece-me ser a seguinte a definição mais acertada e curta de virtude: A virtude é a ordem do amor. Eis por que a esposa de Cristo, a Cidade de Deus, canta no Cântico dos Cânticos: *Ordenai em mim a caridade*. Turbada, pois, a ordem de semelhante caridade, quer dizer, da dileção e do amor, os filhos de Deus esqueceram-se de Deus e amaram as filhas dos homens. (*Cidade de Deus*, XV, 22)

É vital, ainda, perceber que, embora o homem seja capaz de ser frutífero, o mesmo também tem a possibilidade de perverter sua ordem a partir do movimento de sua vontade para concretizar a partir de ações a infidelidade provocada pelo esquecimento de Deus que ocorre na violação no mandamento cristão, a saber, “amar a deus sobre todas as coisas”⁷², quando a criatura desenvolve esta astúcia, isto é, quando é capaz de elaborar mecanismos que visualizem a possibilidade de tirar vantagem para si

⁷² "Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?" ele respondeu: " 'Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito'. Esse é o maior e primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: 'Amarás o teu próximo como a ti mesmo'. Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas". Mateus 22:36-40.

mesmo esquecendo-se de Deus e dos outros humanos, desperta no mesmo o homem aquilo que Agostinho denominou de *nequitia*. Vemos que o problema da virtude no pensamento agostiniano está bem alinhado com toda sua teoria da vontade, haja vista que a virtude é para ele, enquanto ordem moral, uma via que o homem, quando trilha, é capaz de atingir sua meta final, contudo, ela mesma, não é uma imposição derivada de uma sentença que indica o homem como criatura do sumo bem ser determinado a praticar o bem, mas é, antes de tudo, manifestação desse plano em que o homem, ordenando seu desejo *appetitus* (desejo), é levado a materializar esta ordem no plano terreno, isto é, na realidade fora si, por conseguinte, a realização deste ordenamento está vinculado ao processo de disciplinarização⁷³ de seu espírito que é expressa em sua atividade racional. Assim, não somente o homem com sua razão disciplinada será virtuoso como também fará bom uso da sua liberdade e, conseqüentemente, do seu livre arbítrio e ainda que a virtude seja demasiada relevante no processo de beatitude humana, ela mesma, vale ressaltar que se configura com um bem em si mesmo que o homem deva buscar enquanto meta final, mas, antes de tudo, ela é o resultado daquilo que ocorre quando a graça da inteligência suprema se faz presente na existência da criatura.

Outro fato que é fundamental salientarmos, é que a virtude a que a Agostinho se refere é expressa pelo que ele denominou de virtude cristã, esta é baseada na fé e na razão que nos auxiliam na relação dos mistérios da salvação que eleva o humano aos bens superiores configurados nas leis eternas, mas que se difere das paixões puramente humana que dependem tão somente e ou exclusivamente da atividade da criatura.

v.4 - *Sapientia e beatitudo.*

Com o efeito de levarmos a termos o capítulo conclusivo, propomos uma retomada da relação entre sabedoria e beatitude. Tal processo da relação que ocorre entre beatitude e sabedoria, o que, segundo o pensamento agostiniano, perpassa pela análise de uma metafísica da interioridade. Por conseguinte, uma investigação de cunho teórico e prático a respeito daquilo que o homem deve realizar com o objetivo de atingir

⁷³ Este processo de disciplinar a razão do homem para que o mesmo possa vir a praticar a virtude pode ser encontrado na obra “Oitenta e três questões diversas” 30 onde aponta o papel da fé neste processo.

verdadeiramente seu verdadeiro anseio, a saber: a felicidade. Não se tratou de buscar o conhecimento em si mesmo ou ainda como um fim, mas de buscar o conhecimento como um meio para daí sim chegar a um fim que é a beatitude.

Deste modo, concluímos uma investigação sobre o que de fato é concebido por Agostinho como conhecimento. Ou melhor, cabe uma investigação sobre o que, verdadeiramente, podemos conhecer. Ao entendermos os limites a respeito daquilo que devemos e podemos praticar em relação ao conhecimento poderemos também compreender quais as limitações o humano poderá encontrar em direção a sua realização de ser feliz e isto, pois o próprio Agostinho, estabelece uma relação entre bens superiores e inferiores, onde sabedoria exerce uma função de excelência. Naturalmente, a realização de si deverá ter o conhecimento como intercessão estabelecendo uma distinção entre bem inferiores (que são mediações) e bem superiores (que constituem a finalidade rumo à beatitude).

Entretanto, cabe ressaltar que o ser humano não é pré-determinado. Nesse sentido, ele não é privado de sua liberdade a conhecer tanto os bens superiores quanto os bens inferiores. Cabe a busca pela sabedoria para distinguir os bens sobre os quais pode se repousar.

Demonstramos, igualmente, que o movimento da vontade é um fator preponderante na definição daquilo que o homem irá buscar conhecer, pois o homem como *imago Dei* se realiza em Deus, ainda que não esteja previamente estipulado que suas ações sejam pré-determinadas ao Bem. Foi fundamental enfatizarmos, mesmo que brevemente, que a sabedoria não deve em hipótese alguma confundir-se com o mero conhecimento das coisas, dado a importância da vontade. Eis a razão pela qual tentamos demonstrar que uma prática que ao ser atingido pelo humano altera ou ainda influência o próprio modo de viver deste humano.

Não deixamos de rememorar que Agostinho é considerado pela tradição como o doutor da graça. Para o Bispo de Hipona cabe à filosofia ensinar aos homens os passos do conhecimento beatificador⁷⁴ entendendo que a qualidade da sabedoria manifesta-se superior à ciência puramente mundana. Esse processo reflete-se na imagem de como o humano irá apresentar as produções de seu conhecimento, haja vista

⁷⁴ Quanto à filosofia, que acredita ensinar aos homens o modo de tornarem-se felizes, não floresceu nessa terra até os dias de Mercúrio, chamado Trismegisto. Tais estudos floresceram, portanto, muito antes dos sábios ou filósofos gregos, mas depois de Abraão, de Isaac, de Jacó e de José. E depois de Moisés. Porque Atlas, esse grande astrólogo, irmão de Prometeu e avô materno do grande Mercúrio, de quem era neto Mercúrio Trismegisto, vivia quando Moisés nasceu. (Cidade de Deus XVIII, 39.).

que pode apresentar duas características, a saber: o homem interior e o homem exterior; o homem em seu aspecto interior tenderá para a sua realização em Deus, enquanto que o homem exterior irá buscar sua realização no deleite do prazer efêmero concomitante a posse desses mesmos bens inferiores da ordem cosmológica.

Razão: A indigência da alma (*animi egestas*) não é, portanto, outra coisa do que estultícia (*stultitia*). E essa é o oposto da sabedoria, como a morte o é da vida, e a felicidade da infelicidade. Entre esses diversos estados não há meio-termo. Com efeito, todo aquele que não é feliz é infeliz. E se todo o que não está morto é vivo, do mesmo modo, evidentemente, todo o que não é insensato (*stultus*) é sábio.⁷⁵

Em suma, como bem se pôde analisar, Agostinho, compreende que a posse da felicidade está vinculada à construção pela sabedoria, de tal modo que, para atingir a beatitude, o homem necessita discernir aquilo que deve desejar, aquilo que deve possuir, A prática da sabedoria contribuirá não somente para que o humano saiba o que buscar em seu itinerário para à felicidade como também irá auxiliar na compreensão de quem se empenha voluntariamente reconhecer sabiamente o que significa a vida feliz, pois, o sábio tem suas paixões ordenadas.

⁷⁵ Agostinho. *A Vida Feliz*. In: *Soliloquios e a Vida Feliz*. Tradução Nair de Assis Oliveira; introdução, notas e bibliografia Roque Frangiotti. São Paulo. Paulus, 1998. (Patrística vol. 11) p.101.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

Fontes Primárias:

AGOSTINHO, **A graça (I)**. 2ª ed. Trad. Augustinho Belmonte. São Paulo. Paulus, 1998.

_____. **A graça (II)**. Trad. Augustinho Belmonte. São Paulo. Paulus, 1999.

_____. **A verdadeira religião**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística; 19).

_____. **Confissões**. Tr. M. L. J. Amarante. Rev. de A. S. Mendonça. Patrística, 10. São Paulo, Paulus, 1984.

_____. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante, São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Contra os acadêmicos, A ordem, A grandeza da alma, O mestre**. Tradução de Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística; 24).

_____. **De la naturaleza del bien: contra los maniqueos**. In: Obras filosóficas. Tradução de Pe. Mateo Lanseros. (Edição bilíngue), Madrid: BAC, 1951, tomo III.

_____. **Diálogo sobre a felicidade**. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho (edição bilíngue). Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Epistolae**. In: Opera Omnia. Editio latina. PL 33.

_____. **O livre-arbítrio**. Tr. N. A. Oliveira. Patrística. São Paulo, Paulus, 1995.

_____. **Retractationum**. In: Opera Omnia. Editio latina. PL 32.

_____. **Trindade (De Trinitate)**. Intr. e notas de J. M. da Silva Rosa. Tr. A. do Espírito Santo et al. Lisboa, Paulinas, 2007.

_____. **Solilóquios e A vida feliz**. Intr. A. Fiorotti. Tr. N. A. Oliveira. Patrística, 11. São Paulo, Paulus, 1998.

_____. **Solilóquios e A Vida Feliz**. Tradução: Aduary Fiorotti, Nair de Assis Oliveira. 2. São Paulo: Paulus Editora, 1998. p. 157.

Fontes Secundárias:

PLATÃO, **Protágoras, Górgias e Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002. p.7.

PLATÃO, **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Editora Calouste Gulbenkian, 2017.

ARISTÓTELES, **Física**. Tradução Guillermo Rodríguez. de Echandía. Espanha. Editora Gredos, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 2001. p. 68.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

DIHLE, Albrecht. **The theory of will in classical antiquity**. University of California Press Berkeley and Los Angeles, California University of California Press, London, England, 1982.

GILSON, Étienne. **Introduction à l'étude de Saint Augustin**. Paris: Vrin, 1943.

GUITTON, Jean. **Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin**. Librairie Philosophique J. Vrin. Paris, 2004.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2007.

PLATÃO. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III – Porfírio, vida de Plotino**. Introd, trad e notas de José Carlos Baracat Júnior. Campinas. 2006.

SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem: eudaimonia Aristotélica à Beatitude Agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.120p. (Coleção Filosofia; n. 80)

SILVA, Nilo César Batista da. **As Paixões da alma e as vicissitudes do desejo em santos Agostinho**. Ed. CRV. Curitiba, 2018.

SOLIGNAC, Aimé. **La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin**. In Nouvelle Revue Theologiqué. Bruxelles, Bélgica. 1956. (p. 359 – 387).

TORCHIA, Joseph. **Contemplación y acción**. In: FITZGERALD, Allan. **Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.